



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
CAMPUS DE LARANJEIRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA



**CULTURA MATERIAL E TERRITÓRIO ECLESIAÍSTICO:
UMA LEITURA ZOOICONOGRÁFICA EM IGREJAS COLONIAIS
DE SERGIPE DEL REI ENTRE OS SÉCULOS XVII - XVIII**

LARANJEIRAS/SE
2018.1

VERÔNICA MARIA MENESES NUNES

**CULTURA MATERIAL E TERRITÓRIO ECLESIAÍSTICO:
UMA LEITURA ZOOICONOGRÁFICA EM IGREJAS COLONIAIS
DE SERGIPE DEL REI ENTRE OS SÉCULOS XVII - XVIII**

Texto apresentado à Banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Arqueologia pela Universidade Federal de Sergipe, como requisito parcial para obtenção do grau de doutor em Arqueologia.

Orientador: Prof. Drº Alberico Nogueira de Queiroz

**LARANJEIRAS/SE
2018.1**

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO CAMPUS DE LARANJEIRAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

NUNES, Verônica Maria Meneses
N726c

Cultura material e território eclesiástico: uma leitura
zooiconográfica em igrejas coloniais de Sergipe Del Rei entre
século XVII - XVIII / Verônica Maria Meneses Nunes ;
Orientação: Albérico Nogueira Queiróz. Laranjeiras, 2018..
172 f.: il. 30 cm.

Tese (Doutorado em Arqueologia) – CAMPUSLAR,
Universidade Federal de Sergipe, 2018.

1.Arqueologia histórica 2.Cultura material. 3. Iconografia
4.Espaço sagrado. 5.Vestígios de animais/análise I.Queiróz,
Albérico Nogueira. II. Título.

CDU 7930.26.

VERÔNICA MARIA MENESES NUNES

**CULTURA MATERIAL E TERRITÓRIO ECLESIAÍSTICO:
UMA LEITURA ZOOICONOGRÁFICA EM IGREJAS COLONIAIS
DE SERGIPE DEL REI ENTRE OS SÉCULOS XVII - XVIII**

Banca Examinadora:

Orientador - Drº Alberico Nogueira de Queiroz

Membro Interno – Dra. Olivia Alexandre de Carvalho

Membro Externo - Prof. Dr. Antônio Lindvaldo Sousa

Membro Externo - Profª. Dra. Fabrícia de Oliveira Santos

Membro Externo - Prof. Dra. Cristina de Almeida Valença Cunha Barroso

**LARANJEIRAS/SE
2018.1**

AGRADECIMENTOS

Gratidão a todos que me estimularam e animaram a prosseguir na realização desse estudo quando desistir era o caminho mais fácil. Mas, como diz São Paulo “Tudo posso naquele que me fortalece” (Felipenses 4: 13), acreditei e aqui estou completando mais uma jornada na minha caminhada.

Agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Alberico Nogueira de Queiroz que se afastou dos seus animais articulados e desarticulados para aceitar orientar um estudo sobre “animais no altar”, talhados em pedra e esculpidos em madeira acreditando na possibilidade do estudo.

Ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia/UFS/POSGRAP, através dos docentes, discentes e funcionários pela oportunidade de proporcionar novos conhecimentos.

À minha família: Vera Martha, Zelito, Antônio Fernando, Lauro Henrique, Silvia Helena e Geraldo Luiz, meus irmãos e aos meus sobrinhos, pelo carinho, afeto, compreensão e apoio. Amo vocês.

À Beatriz Góes Dantas, Maria Sônia Santos Carvalho, Sayonara Viana, Aglaé d’Ávila Fontes, Luiz Fernando Ribeiro Soutelo e Paulo Tarso Gonçalves Leopoldo pelo incentivo, pela troca de informações, indicação de livros e pela torcida para que eu concluísse o trabalho. E a Maria Socorro Soares Santos e Illano Vianna que tornaram possível o acesso à igreja Nossa Senhora do Socorro, em Geru.

À Dom Frei João José Costa, Arcebispo de Aracaju, pela autorização que franqueou o acesso aos Conventos Bom Jesus (São Francisco) e Nossa Senhora do Carmo.

Aos artistas Seiji Hiratsuka, Jorge Luiz e José Mérito pelas imagens captadas com muita sensibilidade que ilustram o trabalho, vocês deram forma ao pensamento.

Ao arqueólogo João Mouzart Oliveira Júnior que me acompanha desde a realização do processo seletivo pela sua disponibilidade para as leituras, discussões e diálogos sobre a Arqueologia e, por ter, ao longo desse tempo partilhado comigo suas experiências, ajudando a tirar as minhas dúvidas, a confirmar minhas certezas e a refletir sobre incertezas que sempre rondaram a pesquisa.

A Banca Examinadora, Prof. Dra. Olívia Alexandre Carvalho, Prof. Dr. Antônio Lindvaldo Sousa, Prof. Dra. Fabrícia de Oliveira Santos, Prof. Dra. Cristina Almeida Valença Cunha Barroso por aceitarem participar e por suas acuradas e pertinentes observações.

Muito Obrigada!

Aos meus pais José e Zuleica

Os seus sacrifícios, suas doações e seu amor alimentaram
a minha alma e ajudaram a prosseguir na caminhada da
vida,
Verônica Maria.

Lição da pedra

Sou terna e afetuosa
E reconheço: a vida me ensinou
Mas não aprendi a lição da pedra
Não aprendi a ser dura e resistente
Por isso, de vez em quando coleciono sulcos
E sofro pela constância dos golpes
Rasgando fendas
Sou apenas uma moça terna e afetuosa
Cuja ternura foi imolada
Não aprendi a lição da pedra
Nessa escola fui reprovada

(Sônia Azevedo- Membro do Movimento Cultural
Antônio Garcia Filho/ Academia Sergipana de Letras)

RESUMO

O presente estudo foi pensando dentro do campo da Zooarqueologia enquanto uma área de análise que se propõe a investigar os vestígios materiais de animais relacionados com as experiências humanas, nesse caso, é um campo que possibilita realizar diferentes leituras em diferentes objetos, levando em consideração que as materialidades podem estar carregadas de distintas representações, significados construídos socialmente e disseminados como uma estrutura de signos, de modo que eles podem ser entendidos enquanto canais de comunicação. Portanto, a cultura material em cena do universo religioso é permeada por diversas representações simbólicas, nas quais se encontram os elementos Zooiconográficos. Assim foi nesse contexto de interpretação e leitura da cultura material católica que surgiu o tema dessa pesquisa com o objetivo de compreender a materialidade da iconografia cristã difundida em igrejas coloniais que integraram o território eclesiástico pertencente a Arquidiocese da Bahia na capitania de Sergipe Del Rey entre os séculos XVII – XVIII. Ademais, este estudo arqueológico não procede de escavação, mas é resultante do levantamento e “prospecção/escavação com o olhar” realizada nos retábulos dos altares, e tem sentido e significado no espaço em que está inserido, ou seja, tem uma função no local onde foi colocado que é o seu papel no processo catequético. Enquanto elemento da cultura material católica, o objeto é produzido para transmitir mensagens. A ave, o pelicano, e os demais objetos integraram o discurso religioso da Contrarreforma. Por fim, a materialidade Zooiconográfica produzida em superfície carrega significados intencionais nos espaços religiosos relacionados com o processo catequético.

Palavras-Chave: Zooarqueologia. Zooiconografia. Cultura Material Católica. Território Eclesiástico.

ABSTRACT

The present study was produced into the field of Zooarchaeology as an area of analysis which aims to investigate the material remains from animals related to human experiences, thus enabling to perform different analyzes on different objects considering that the materialness may be loaded with distinct representations as well as socially constructed meanings disseminated as a structure of signs likely to be understood as communication channels. Therefore, the material culture on the scene of the religious universe is pervaded by several symbolic representations, in which are the zoo iconographic elements. The theme of this research originated from this context of interpretation and analysis of the Catholic material culture and aims to understand the significance of the Christian iconography widespread in colonial churches that integrated the ecclesiastical territory owed by the Archdiocese of Bahia, in the Sergipe Del Rey captaincy issued from the 17th to the 18th century. Furthermore, this archaeological study does not come from excavation works, but the result of a survey and “prospection/ excavation” through a careful look at the altar retables that find its meaningfulness in the context in which it is inserted. Thus, its function dwells where it was placed, which is its role in the catechetical process. As an element of the Catholic material culture, the objects were produced to pass on specific messages, the bird, the pelican and the other several objects were part of the religious discourse during the counter-reformation movement in Catholic sites within the catechetical process, coming to the final conclusion that the zoo iconographic materials produced on surfaces carry intentional meanings.

Keywords: Zooarchaeology, Catholic material culture, Ecclesiastical Territory, Zoo iconography

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Igreja da Ordem Terceira de São Francisco em Salvador-BA.....	32
Figura 2 – Capela de Nossa Senhora da Conceição na cidade de Laranjeiras-SE.....	33
Figura 3 – Fachada da Igreja do Senhor de matosinhos e São Miguel e almas em Minas Gerais, com elementos Antropomorfos e fitomorfos.....	33
Figura 4 – Talha Antropomórfica da Ordem Terceira de São Francisco em Salvador-BA.....	33
Figura 5 – Os profetas. Congonhas-MG.....	33
Figura 6 – Âmbula.....	34
Figura 7 – Sacrário da Igreja de Santa Cruz das Ribeiras, ilha do Pico, Açores.....	34
Figura 8 – Jarra Litúrgica com detalhe de imagem na asa.....	34
Figura 9 – Casula.....	35
Figura 10 – Cadeira de Sola com águia bicéfala.....	44
Figura 11 – Detalhe do espaldar da Cadeira com águia bicéfala.....	44
Figura 12 – “A Senhora e o Menino”.....	46
Figura 13 – Pintura mural “O Motivo de Agnus Dei, ou cordeiro de Cristo.....	47
Figura 14 – Fachada da capela apresentando animais mitológicos na Catedral de Lérida.....	47
Figura 15 – “A Porta do Leão” - Entrada do recinto fortificado onde se localiza a Catedral de Lérida.....	48
Figura 16 – Imagem tetramórfica dos quatros evangelistas da igreja de Santa María de Burgos na Espanha.....	49
Figura 17 - O retrato do pelicano c. 1575. Atribuído a Nicholas Hilliard. Walker Art Gallery. Liverpool Museums.....	53
Figura 18 - Igreja de Nossa Senhora da Vitória. (S/D).....	77
Figura 19 - Igreja de Santo Antônio da Vila Nova del Rey do Rio São Francisco	80
Figura 20- Igreja Velha de Itabaiana.....	82
Figura 21- Igreja de Santo Antônio e Almas de Itabaiana.....	82
Figura 22 - Capela de Santo Antônio.....	83
Figura 23 - Igreja Matriz de Nossa Senhora da Piedade.....	84

Figura 24 - Igreja Santa Luzia do Rio Real.....	85
Figura 25 - Igreja Jesus, Maria e José.....	86
Figura 26 - Igreja Santo Antônio.....	87
Figura 27- Igreja Nossa Senhora Imperatriz dos Campos do rio Real.....	91
Figura 28- Igreja Nossa Senhora do Socorro.....	92
Figura 29 - Igreja Nossa Senhora do Socorro do Geru.....	94
Figura 30 - Igreja de Santo Amaro das Brotas.....	95
Figura 31- Descrição formal do altar colateral de Santo Antônio.....	102
Figura 32- Altar- mor da igreja Bom Jesus.....	103
Figura 33 - Altar lateral da igreja do convento de Nossa Senhora do Carmo.....	104
Figura 34- Altar Colateral da Igreja Bom Jesus	105
Figura 35 - Vista parcial da praça São Francisco.....	107
Figura 36 - Fachada do Sítio do Convento Bom Jesus.....	109
Figura 37 -Torres do Convento Bom Jesus.....	110
Figura 38 - Esboço possível da nave em Cruz latina.....	111
Figura 39 - Intra- sítio 1- Santo Antônio.....	114
Figura 40 - Figuras das Colunas Externas do Retábulo.....	115
Figura 41- Sacrário do altar colateral Santo Antônio.....	116
Figura 42- Parte inferior do retábulo do altar colateral Santo Antônio.....	116
Figura 43 - Atlantes- Anjos do retábulo.....	117
Figura 44 - Atlantes- Anjos do retábulo.....	117
Figura 45- Cenas da representação do pelicano no intra-sítio do altar de Santo Antônio.....	118
Figura 46 - Detalhe do Pelicano.....	118
Figura 47- Pelicanos em forma convexa e de perfil.....	119
Figura 48- Pelicano em forma de folha.....	120
Figura 49 - Bico, pescoço e pé.....	120
Figura 50 - Altar colateral Nossa Senhora da Conceição.....	123
Figura 51 - Colunas da lateral direita do Retábulo de Nossa Senhora da Conceição.....	124

Figura 52 - Sacrário do Retábulo colateral.....	125
Figura 53 - Coroamento do Sacrário e Aves (pelicano).....	125
Figuras 54 - periquito ou papagaio	127
Figura 55- Periquito.....	127
Figuras 56 - Repertório de aves (papagaio ou periquito e pelicano).....	127
Figura 57 - Pelicano na predela.....	128
Figura 58 - Altar Mor da Igreja do Bom Jesus.....	130
Figura 59 - Sacrário do Altar Mor.....	131
Figura 60 - Colunas do Sacrário do Altar Mor.....	132
Figura 61 - Lavabo.....	135
Figura 62 - Brasão da Ordem Terceira.....	136
Figura 63 - Pelicano do lavabo.....	136
Figura 64 - Perfil do Pelicano do Lavabo.....	137
Figura 65 - Véu Umeral	140
Figura 66 - Detalhe do Bordado	140
Figura 67 - Pluvial (Capa Magna).....	141
Figura 68 - Pluvial (Capa Magna).....	142
Figura 69 - Escapulário.....	143
Figura 70 - Convento da Ordem Carmelita e Igreja da Ordem Terceira.....	145
Figura 71- Altar lateral de Nossa Senhora do Carmo.....	146
Figura 72 - Detalhe do retábulo do altar N. Sra. do Carmo.....	148
Figura 73 - Retábulo do altar Nossa Senhora do Carmo.....	149
Figura 74 - Detalhe do cacho de fruta uva ou tucum.....	150
Figura 75 - Cacho de tucum (Bactrissetosa).....	150
Figura 76 - Igreja de N. Sra. da Conceição da Comandaroba.....	152
Figura 77- Altar-mor da Igreja da Comandaroba.....	154
Figura 78- Detalhe da cena na coluna do altar-mor.....	155
Figura 79- Igreja de N. Sr ^a . Do Socorro do Geru.....	156

Figura 80 - Nave e Capela-mor da Igreja N. Sra. do Socorro	158
Figura 81- Nave e Capela-mor da Igreja.....	158
Figura 82 - Altar com marcação das cenas do pelicano, Altar-mor da Igreja N. Sra. do Socorro.....	159
Figura 83 - Detalhe dos pássaros na parte superior do retábulo do altar-mor.....	160
Figura 84. Detalhe colunas com as cenas do pelicano.....	160
Figura 85. Detalhe colunas com as cenas do pelicano.....	161
Figura 86. Detalhe da cena na coluna do nicho lateral esquerdo e direito	161

LISTA DE TABELAS

Tabela 1- Modelo de análise da materialidade zooarqueológica no universo Cristão.....	45
Tabela 2- Relação das Paróquias da Capitania de Sergipe Del Rei nos séculos XVII e XVIII.....	74
Tabela 3 - Relação das Freguesias da Capitania de Sergipe del Rei nos séculos XVII e XVIII.....	75

Lista de Mapas

Mapa 1- Da Freguesia de Santo Antônio do Urubu de Baixo do Rio São Francisco.....	89
Mapa 2- Território eclesiástico em Sergipe.....	97
Mapa 3- Sítio arqueológico Bom Jesus.....	108
Mapa 04 -Sítio arqueológico do convento de Nossa Senhora do Carmo	144
Mapa 05 - Sítio Nossa Senhora da Conceição da Comandaroba.....	152
Mapa 06 - Sítio arqueológico Nossa Senhora do Socorro do Geru.....	158

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURA

AJES- Arquivo Judiciário de Sergipe

IHGS- Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe

MASC- Museu de Arte Sacra de São Cristóvão

PROARQ- Programa de Pós Graduação em Arqueologia

UFS- Universidade Federal de Sergipe

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	18
1.0. CULTURA MATERIAL E ICONOGRAFIA: POSSIBILIDADES DE LEITURAS ZOOARQUEOLÓGICAS EM IGREJAS CATÓLICAS	28
1.1. Cultura Material e Arqueologia aplicada aos estudos dos espaços religiosos.....	29
1.2. O outro lado da moeda: a iconografia nos estudos dos espaços religiosos.....	38
1.3. Cultura material e iconografia: possibilidades de estudos zooarqueológicos no universo católico	43
2.0. POR UMA ARQUEOLOGIA DO TERRITÓRIO ECLESIASTICO COLONIAL PORTUGUÊS: O CASO DA CAPITANIA DE SERGIPE DEL REI.....	58
2.1. A atuação e propagação do catolicismo na América portuguesa.....	60
2.2. A formação do território eclesiástico em Sergipe del Rei.....	68
3.0. SÍTIOS ALTARES: A LEITURA ZOOARQUEOLÓGICA DA CULTURA MATERIAL CATÓLICA.....	98
3.1 Intra- sítios altares: uma nota informativa	100
3.1.1 Breve nota: sobre a ordem dos frades menores.....	106
3.1.2 Sítio arqueológico Convento Bom Jesus.....	108
3.1.2.1 Intra-sítio altar de Santo Antônio.....	112
3.1.2.2 Intra-sítio Altar de Nossa Senhora da Conceição.....	122
3.1.2.3 2 Intra-sítio Sacrário do altar- mor.....	130
3.2 Breve Histórico sobre a Ordem Terceira de São Francisco.....	134
3.2.1 Intra- sítio Lavabo da sacristia da Ordem Terceira.....	134
3.3 Breve histórico da Ordem Carmelita.....	142
3.3.1 Sítio arqueológico Nossa Senhora do Carmo.....	144
3.3.1.2 Intra - Sítio Nossa Senhora do Carmo.....	146
3.4 Breve histórico da Companhia de Jesus.....	151
3.4.1 Sítio arqueológico Nossa Senhora da Conceição da Comandaroba.....	152
3.4.1.1 Intra -sítio altar – mor Nossa Senhora da Conceição.....	155
3.4.2 Sítio Nossa Senhora do Socorro do Geru.....	158
3.4.2.1 Intra -sítio altar – mor Nossa Senhora do Socorro.....	161
CONSIDERAÇÕES FINAIS	168
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	173
ANEXOS	

INTRODUÇÃO

“ Para o seu bom amigo assim largo,
eu vou abrir meus braços.
E, como o tipo pelicano de
renderização de vida reparti-los com o
meu sangue .

SHAKESPEARE, William. “**Hamlet**” (ato
IV). Disponível em
: <http://zilarnox.tumblr.com/page/2>. Acesso
em 02 .jan.de 2018



[...] O equilíbrio humano pressupõe o mundo animal. Não só o homem domestica e adentra o animal, mas também o animal domestica e adentra o homem em sua religião, em sua vida social, em sua trajetória do seio de Deus à terra e da terra ao seio de Deus. Que o confirmem a serpente enroscada na Árvore do Bem e do Mal na primeira página do Gênesis e o cordeiro triunfante sobre o dragão acorrentado no Abismo na última página do apocalipse (NEOTTI, 2015, p.17).

As representações simbólicas de animais sempre estiveram presentes na cultura material produzida e incorporadas por diferentes sociedades. Compondo os repertórios culturais que atravessam o universo religioso, artístico, econômico, político e social, ou seja, estreitando as relações estabelecidas entre homens (razão) e animais (instinto) criando um plano híbrido entre as relações humanas e não humanas. Dessa forma, desde a pré-história que esses símbolos estão presentes, demarcando os limites da comunicação e dos significados que adentram o mundo do visível que pode ser interpretado, traduzido e compreendido com diferentes sentidos e linguagens elaboradas pelos atores sociais envolvidos.

Dentro desse universo, é que a Zooarqueologia se encaixa no estudo da materialidade, tanto física dos animais (a relação entre restos de humanos e restos de animais) quanto simbólicas (na relação de representação homem e animal) o que de certo modo, amplia o campo de estudo e análise da Zooarqueologia que começa a dialogar com outros campos do saber, entre eles destacam-se: a Arte, a Antropologia, a História, a Arquitetura e a Linguística que se preocupam no estudo e na análise simbólica da cultura material no espaço e no tempo das relações sociais, com isso, é possível dizer que a Arqueologia busca investigar as emergências, as manutenções, as escolhas ideologicamente determinadas por indivíduos, e as transformações dos sistemas socioculturais através dos tempos, por meio da cultura material produzida na estrutura da vida social (LIMA, 2011).

Caberá aqui, iniciar um parêntese tentando pensar em um conceito de Zooarqueologia para essa pesquisa. Com isso, a Zooarqueologia é definida enquanto um campo de análise que se propõe a investigar os vestígios materiais de animais relacionados com as experiências humanas, nesse caso, é um campo que possibilita realizar diferentes leituras em diferentes objetos, levando em consideração que as materialidades podem estar carregadas de distintas representações, significados construídos socialmente e disseminados como uma estrutura de signos, de modo que eles podem ser entendidos enquanto canais de comunicação.

Dentro desse universo da Zooarqueologia, é que surge a Zooiconografia enquanto campo de análise que proporciona trabalhar com a leitura e descrição da representação de animais a partir dos registros visuais de objetos participantes das relações sociais em diferentes sociedades e tempos históricos, a fim de entender as diferentes camadas de significados que são elaboradas no tecido social. Os arqueólogos diante dos objetos zooiconográficos elaboram práticas de leituras específicas que requer rigor crítico, provocativo e interpretativo, pois ao deslocar e aproximar os arqueólogos para o campo da materialidade visual ampliam-se as regras do jogo, visualizam-se outros conjuntos operacionais que ajudam a pensar em outros elementos cognitivos que moldaram a vida social e influenciaram os processos sociais, ampliando a consistência da pesquisa arqueológica e seu universo de atuação. Portanto, fechamos o parêntese com a noção das possibilidades futuras de pesquisa no “campo” da Zooarqueologia e no “canteiro” específico da Zooiconografia.

Nesse sentido, o presente estudo faz parte da pesquisa que desenvolvi no Programa de Pós Graduação em Arqueologia (PROARQ) fruto de uma jornada de trabalho sobre as questões que envolvem a cultura material católica, especificamente as representações simbólicas de “animais no altar¹” em igrejas do século XVIII na Capitania de Sergipe Del Rey. Sobretudo aquelas que estão relacionadas com as primeiras aglomerações humanas organizadas no território conquistado, inseridas nas freguesias de Nossa Senhora da Vitória, Nossa Senhora do Socorro da Cotinguiba e na missão indígena de Nossa Senhora do Socorro, que compunham o espaço territorial da cidade de Sergipe Del Rey², da povoação de Laranjeiras e do território missioneiro do Geru.

Ao concorrer à vaga do processo seletivo para o Programa de Pós Graduação em Arqueologia, da Universidade Federal de Sergipe (UFS), a proposta inicial era a de desenvolver um estudo sobre a cidade de Laranjeiras, entendendo a cidade como um artefato arqueológico no intuito de compreender a construção de edifícios, ruas, praças, toda a monumentalidade na vertente da Arqueologia da Arquitetura visando iluminar uma área temática pouco desenvolvida: as formações das cidades sergipanas, cujo desafio era o de examinar como, em Sergipe, o político e o religioso se imbricaram nesse processo, analisando como a Arqueologia possibilitaria compreender a formação da povoação/vila/cidade de Laranjeiras apoiada na documentação histórica e na materialidade edificada que permitissem estudar a formação da malha urbana traçada e o seu contexto.

¹ Expressão utilizada pelo Freire Clarêncio Neotti nas pagelas da Folhinha do Sagrado Coração de Jesus em seu livro de igual título publicado em 2015, pela Editora Santuário.

² Como era também denominada a cidade de São Cristóvão.

Entretanto, ao longo do curso, uma disciplina, Fauna Quaternária e Arqueofauna, ministrada pelo Prof. Drº Alberico Nogueira de Queiróz, provocou uma reflexão e a possibilidade do retorno ao estudo da cultura material católica. Na disciplina, como trabalho de conclusão, apresentei o seminário “Leitura iconográfica de ave no retábulo da igreja Nossa Senhora da Conceição da Comandaroba, em Laranjeiras”, que proporcionou a incursão nos estudos da cultura material católica a partir do enfoque da Zooiconografia.

Assim, elaborei uma nova proposta de pesquisa com ênfase nas representações de “animais no altar” e solicitei ao PROARQ a mudança de projeto e de orientador, no que fui atendida, passando então a consultar literatura a fim de desenvolver o estudo e a pesquisa a que me propus. Nesse sentido, percebi que, de certo modo, o objeto já se encontrava emaranhado nos meus interesses de pesquisa. Por outro lado, como afirma Pierre Bourdieu (não consigo lembrar o ano e nem o livro mais registrei na mente a lição), um objeto não é evidente, nem tem existência a priori, o que significa dizer que um objeto de pesquisa é resultante de uma construção que vai tendo desenvolvimento, tomando corpo e forma ao longo da pesquisa investigativa.

O estudo versa sobre uma ave marinha palmípede, o pelicano, que aparece na maioria dos continentes exceto, na Antártida. Existem diversas espécies, uma delas é o pelicano pardo –*Pellicanus Occidentalis* Linneaus, (*Pellicanus occidentalis*, *Pelicanos Occidentalis* Murphi (Peru), *Pellicanus Occidentalis* Urinator, *Pellicanus Occidentalis* Carolinensis) estudado por Karl von Linné (1707- 1778), em 1776. Os pelicanos se configuram como animais imensos, como vivem em ambientes aquáticos seus dedos são conectados por filamentos membranosos. Têm o hábito de pescar coletivamente, quando se organizam em disposição que imita a forma de ferradura, usando nesse momento métodos colaborativos, se alimentando de peixes e crustáceos. A bolsa em seu bico serve para armazenar os peixes. A nutrição dos filhotes é feita por regurgitação – ato de expelir o que há de excesso no estômago.

No campo religioso católico o pelicano foi incorporado nos repertórios da teologia eucarística³ ao aproximá-lo da representação de Cristo, e nesse sentido “a catequese é clara Cristo eucarístico alimenta com seu corpo e sangue a quantos deles se aproximarem para se alimentar” (NEOTTI, 2015, p.267). Assim, dentre as representações de animais nos templos

³ A teologia eucarística trouxe uma modificação no rito da missa incorporado o tema do sacrifício centrado na paixão, morte e ressurreição de Cristo. Essa alteração ocorreu no concílio de Trento cumpridas pelo Papa Pio V (1566-1572) (NICHOLS, 2011).

religiosos de Sergipe colonial ficou evidenciado na prospecção a materialidade zooarqueológica do pelicano que aparece em maior quantidade, além de ter sido disseminado por todo território colonial enquanto representação de Cristo no processo catequético pelas ordens religiosas, evidência essa que foi fundamental para pensar nos repertórios empregados como ornatos na arte barroca. Comecei, pois, a tentar entender os esquemas mentais, as combinações, os traços, as ondulações, as soluções esféricas, as curvas e os movimentos que apareciam na arte cristã que de certo modo, trazia a peculiaridade do estilo, da técnica das obras e a originalidade do artista. Nesse sentido, o pelicano emerge como ponto central do estudo, sendo a linha condutora das reflexões sobre o mundo católico e suas representações materiais.

Dessa maneira, a representação do pelicano está presente nos sítios arqueológicos e intra-sítios delimitados que são os retábulos dos altares- mor colaterais e laterais, no sacrário e no lavabo. Essas representações encontram-se nas igrejas de construção jesuítica, carmelita e franciscana, e em paramentos litúrgicos do acervo do Museu de Arte Sacra de São Cristóvão.

A pesquisa, isto é, a leitura iconográfica, aborda um tema pouco estudado em Sergipe, que é a análise de animais no cenário arquitetônico das igrejas barrocas. O objeto se insere na vertente teórica da Arqueologia pós-processual⁴ no âmbito da Arqueologia histórica⁵, que aproximou uma leitura que perpassou o campo da história de Sergipe, da arte barroca e dos símbolos no campo da Zooiconografia, evidenciando que as sociedades se movem no mundo carregado de sinais, experiências estéticas e subjetividades suscetível de múltiplas abordagens e de múltiplas interpretações.

⁴ PATTERSON, Thomas C. Algunas Tensiones Teóricas en y entre Las Arqueologías Procesualista y Post-Procesualista. IN: **Clásicos de Teoría Arqueológica Contemporánea**, SAA, Buenos Aires, 2007; SHANKS, M.. **Art and the Greek city state: an Interpretive Archaeology**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999; _____. Postprocessual Archaeology and After. In CHIPPINDALE, C.; MASCHNER, H., eds. – **Handbook of Archaeological Theories**. London: Altamira Press, 2008 p. 270-293; ZARANKIN, A. El Pensamiento Moderno y el Pensamiento Posmoderno em Arqueologia, IN: RAGO, M. & GIMENES, R. A. de O. **Narrar o passado, repensar a história**, Campinas: Editora da Unicamp. 2000;

⁵ ANDRADE LIMA, T. Arqueologia Histórica no Brasil: balanço bibliográfico (1960-1991). **Anais do Museu Paulista**, História e Cultura Material (Nova série), São Paulo, 1993, V.1 p. 225-262; _____. O papel da arqueologia histórica no mundo globalizado. A. Zarankin; M.X. Senatore (Eds.) **Arqueologia da Sociedade Moderna na América do Sul**. Cultura Material, Discursos e Práticas. Buenos Aires, Ediciones dei Tridente: 2002, p.117-127. FUNARI, P.P.A. A Arqueologia Histórica em uma perspectiva mundial. In **Arqueologia da Sociedade Moderna na América do Sul, Cultura Material, Discursos e Práticas**. Andrés Zarankin e María Ximena Senatore (orgs), Buenos Aires, Ediciones del Tridente, 2002. ORSER JR., Charles E. **Introdução à arqueologia histórica**. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1992.

O estudo da ave será realizado a partir da iconografia da arte cristã e da noção de signo, entendido como aquilo que é usado para transmitir uma informação, objetivando compreender a materialidade católica analisada sob a perspectiva da Zooarqueologia/Zooiconografia. Por outro lado, o objeto escolhido não procede de escavação arqueológica, mas é resultante do levantamento e “prospecção/escavação com o olhar” realizada nos retábulos, e tem sentido e significado no local em que está inserido, ou seja, tem uma função no local onde foi colocado que é o seu papel no processo catequético. Enquanto elemento da cultura material católica, o objeto é produzido para transmitir mensagens. A ave, o pelicano, e os demais objetos que emprego nesse estudo, transmitiram uma mensagem nos séculos XVII e XVIII e integravam o discurso religioso da contrarreforma.

Com isso, a definição de representação ajudou a refletir sobre os elementos simbólicos produzidos nesses espaços. Levando em consideração que o conceito de representação é um dos mais utilizados nas ciências humanas, e que levanta diferentes polêmicas na forma de refletir, tratar e interpretar alguns fenômenos relacionados ao mundo social, foi que o campo de debate acerca da representação foi sendo ampliado e seus procedimentos metodológicos foram sendo testados para captar os sentidos das representações que possibilitou elaborar diferentes caminhos traçados pelos (as) pesquisadores (as) para a constituição analítica de seus objetos delimitados. Assim, não tem como passar por ele, sem observar as ressonâncias produzidas e emitidas no campo científico. Como nas palavras de Chartier (1991) o mundo pode ser lido enquanto um espaço de representação, ou seja, é nesse recinto que opera diferentes construções de sentidos. Além disso, destacamos que Chartier chama atenção para a ideia de representação no século XVIII, retomando a definição do Dicionário Universal de Furetière em sua edição de 1727, deste modo, os sentidos correspondentes à palavra representação, abrangem duas definições diferentes: primeiro a representação compreende uma ausência, “o que supõe uma distinção clara entre o que representa e o que é representado”; segundo, “a apresentação de uma presença, a apresentação pública de uma coisa ou de uma pessoa” (CHARTIER, 1991, p.184). Além disso, essa pesquisa comunga com a definição de relação simbólica que, para Furetière: “é a representação de algo de moral pelas imagens ou pelas propriedades das coisas naturais” (...) (FURETIÈRE 1727, Apud CHARTIER, 1991, p.184).

No campo das representações Chartier (1991) ressalta que os objetos materiais ganham diferentes significados atribuídos, exemplo: o leão é o símbolo do valor, a bolha o da inconstância, o pelicano o do amor materno. Produzindo uma relação decifrável e, portanto,

postulada entre o signo visível e o referente significado – o que não quer dizer, é claro, que é necessariamente decifrado tal qual deveria ser.

Ginzburg (2001), problematiza no campo das ciências humanas o conceito de representação no seu livro intitulado “Olhos de madeira – nove reflexões sobre a distância”. Ao enfatizar que a representação se constrói a partir dos repertórios culturais de um grupo em jogo, sendo fundamental para entender esses processos, o distanciamento de quem observa o fenômeno da representação em uma dada cultura. Assim, o símbolo, apresenta uma história tecida pelas diferenças, nas quais, os significados dos acontecimentos se estabelecem na distância entre eles e entre as várias formas de vê-los, ou seja, é o exercício de enxergar a si mesmo nos olhos dos outros. Nesse sentido, a representação dentro da sociedade pode ser compreendida enquanto uma projeção de imagens, como se faz diante de um espelho que pode ser percebido ora na evocação da ausência de um corpo físico, ora na constituição da imagem visível da realidade representada e, assim, sugere a presença. Ginzburg completa dizendo que “a contraposição poderia ser facilmente invertida: no primeiro caso, a representação é presente, ainda que como sucedâneo; no segundo, ela acaba remetendo, por contraste, à realidade ausente que pretende representar” (CHARTIER, Apud GINZBURG, 2001, p.85). Dessa forma, esse embate produz e alimenta um ilusório jogo de espelhos que projeta diferentes formas do ‘mundo real’, cujas formas capturadas dessa imagem se organizarão a partir do olhar e da experiência de quem se encontra envolvido.

Com isso, o fio condutor da análise é a representação iconográfica que permitiu descrever e interpretar a cultura material presente. Dessa forma, a metodologia utilizada encontra-se amparada nas reflexões da Arqueologia pós-processual⁶, da Zooarqueologia⁷ e da História dialogando com as ponderações da História Cultural⁸.

⁶ Ver os autores: HODDER, I. **La arqueología en la era post moderna. Trabajos de Prehistoria**. Madrid: CSIC, 44, 1987a; _____. **Interpretación en Arqueología – corrientes actuales**. Barcelona: Editorial Crítica, 1988; _____. **Post-modernism, post-structuralism and post-processual archaeology**. I. Hodder (ed.) – *The Meaning of Things*. col. *One World Archaeology*. Londres: Harper Collins, 6, 1989. TILLEY, C. **Material Culture and Text – the Art of ambiguity**. Londres: Routledge, 1991. TRIGGER, B. G. **La explicación de la diversidad. Historia del Pensamiento Arqueológico**. Barcelona: Editorial Crítica, 1992.

⁷ LIMA, Tânia Andrade. Zooarqueologia: considerações teórico-metodológicas. **Dédalo**. São Paulo, 1, 1989, p. 175-189.

⁸ BRAUDEL, Fernand. **Capitalismo, Civilização Material, Economia** e 3 vol. São Paulo: Martins Fontes, 1997; BURKE, Peter (org.). **A Escrita da História – novas perspectivas**, São Paulo: UNESP, 1991. _____. **O Que é História Cultural?** Rio de Janeiro: Zahar, 2005. CERTEAU, Michel de. **L'invention du quotidien**. Paris: Union Générales d'Éditions, 1980. CHARTIER, Roger. **Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime**. Paris: Seuil, 1987. _____. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 1990. THOMPSON, E. P. **A História Vista de Baixo**. In: THOMPSON, E. P. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. São Paulo: UNICAMP, 2001.

A pesquisa passou por três etapas. A primeira correspondeu ao levantamento de referências bibliográficas acerca dos conceitos de cultura material, território, símbolos e Arqueologia em cena. A segunda, também embasada em referencial bibliográfico, proporcionou a construção do território eclesiástico, perpassando a ideia de território do sagrado, uma vez que os espaços onde foram edificadas as igrejas, eram doados ao santo (a), com o intuito de que neste território fossem oferecidos os serviços religiosos. A terceira fase correspondeu à pesquisa de campo, realizada nos conjuntos franciscano, carmelita e jesuítico que passaram a ser entendidos como sítios arqueológicos e dentro deles, altares, retábulos, sacrário e lavabo compreendidos como intra-sítio⁹ na medida em que os mesmos estão inseridos no interior das construções.

Nos intra-sítios foi realizada uma prospecção com o olhar para identificar as cenas que representa pelicanos em sua piedade. O estudo da ave foi realizado a partir da perspectiva da iconografia cristã e da noção de signo e de iconografia/iconologia (PANOFSKY, 1991). A iconografia é um potencial, pois transmite mensagens específicas que muitas vezes foram feitas intencionalmente para alcançar um objetivo definido e, nesse sentido a proposta de Panofsky (1991) levou à compreensão que a análise iconográfica ultrapassa o limite formal que a imagem apresenta proporcionando melhor compreensão do tema que se encaixa na terceira variedade indicada por Reáu (2005/1955).

A “iconografia de uma religião consiste em repertoriar, identificar e interpretar os temas religiosos que inspiram o artista através dos séculos” (REÁU, 2005/1955, p.68). A reflexão do autor proporcionou traçar a linha entre Zooarqueologia/Zooiconografia e Arte, uma vez que o objeto de estudo está representado artisticamente nos altares e retábulos nas igrejas de arquitetura do estilo barroco. O autor destaca a validade da análise iconográfica por entender que a arte medieval, e, no caso desse estudo, a arte barroca, tem um “sentido didático catequético: seu fim não é o deleite, mas o ensino das verdades professadas pela igreja” (REÁU, 2005/1955, p.73). Nessa etapa foi realizada a medição dos “animais no altar” – que por outras razões acabou não sendo utilizada foi produzida a documentação fotográfica e os croquis necessário para a análise e ilustração do trabalho.

O plano de redação está proposto em três capítulos.

⁹ Intra-sítio nesse estudo pode ser compreendido como uma delimitação de fragmentos integrante na totalidade de um sítio-arqueológico que possuem elementos que permitem a comunicação entre eles, no caso desse estudo é a materialidade zooiconográfica.

O primeiro capítulo -“Cultura material e iconografia: possibilidades de leituras zooarqueológicas em Igrejas católicas” desenrola-se como uma exposição teórica evidenciando a cultura material e a iconografia cristã. A base é o modo como a Idade Média se apropriou da iconografia greco-romana para instituir símbolos que representassem o universo cristão e de como o barroco vai continuar e consolidar o uso desses símbolos.

O segundo capítulo “Por uma arqueologia do território eclesiástico colonial português: o caso da Capitania de Sergipe del Rei”, é o resultado de uma “escavação” realizada nos referenciais bibliográficos para identificar na paisagem cultural as linhas de fronteiras demarcatórias das freguesias e paróquias erigidas na capitania e teve como intuito compreender a formação do território do sagrado constituído pela freguesia de Nossa Senhora da Vitória. O seu desmembramento permitiu a ereção de novas paróquias e freguesias em cujo território está as construções arquitetônicas religiosas edificadas entre o final do século XVII e o transcorrer do século XVIII nessa capitania. Entre as construções, destacam-se: a igreja de Nossa Senhora do Socorro, em Tomar do Geru, antigo aldeamento da Companhia de Jesus; a igreja de Nossa Senhora da Conceição da Comandaroba, antiga propriedade jesuítica (na povoação de Laranjeiras); a igreja do convento de Nossa Senhora do Carmo da Ordem dos Frades Carmelitas, a igreja do Convento Bom Jesus, da Ordem dos Frades Menores e a sacristia da capela Santa Izabel, da Ordem Terceira de São Francisco, anexa ao citado convento, objeto delimitado nessa pesquisa, em cujos retábulos, sacrário e lavabo está presente o elemento zoomórfico estudado: o pelicano.

O terceiro capítulo - “Sítios-altares: a leitura zooarqueológica da cultura material católica no território eclesiástico de Sergipe del Rei no século XVIII, aborda os sítios arqueológicos, isto é, arqueologia em cena. A base do capítulo é a análise da materialidade do objeto, indicando sua posição no local, estabelecendo a quantidade, a forma de representação e sua descrição e explicitando sua linguagem simbólica. Enfim, o estudo tem finalidade descritiva e interpretativa da materialidade Zooiconográfica, sendo que a descrição tem sentido na cena e na compreensão do simbolismo ao constatar que em Sergipe as construções religiosas também apresentam o universo simbólico da iconografia cristã. Assim, fica evidenciado que esse elemento (ave) foi trazido na bagagem cultural dos membros das ordens religiosas e cumpriu sua função no processo catequético, dentro do que se denomina “Disciplina do Arcano”, isto é, uma regra não expressa, mas difundida de não retratar, explicitamente, mistérios da religião. Muitas vezes os artistas recorriam a motivos pagãos oferecendo uma interpretação cristã.

Por fim, ao caminhar dentro do mundo religioso católico e deparar com sua materialidade foi possível observar que a pesquisa trilhou fronteiras muito tênues ao reunir no mesmo projeto uma discussão sobre Arqueologia, cultura material, Zooarqueologia/Zooiconografia e espaço eclesiástico. Tendo como apoio a leitura iconográfica aplicada a uma Arqueologia de superfície que proporcionou entender que as ordens religiosas possuíam elementos comuns utilizados no processo de catequese, sendo que em Sergipe foi possível observar essa unidade entre as ordens a partir da disseminação do pelicano elemento integrante da teologia eucarística.

Capítulo I

Cultura material e iconografia: Possibilidades de leituras zooarqueológicas em igrejas católicas.

O PELICANO (adaptação do poema Le Pélican, de Alfred de Musset)
Suporta, ó jovem, a chaga que te consome,
sagrado é o suplício de teu espírito
conturbado.
Uma grande dor só enobrece.
Não chores pelo insulto, ó poeta,
nem a tua voz silencie
porque são mais belos os cantos
desesperados.
Tu és o pelicano, ferido e cansado de longa
viagem,
retornando em meio ao nevoeiro da tarde.
Os filhotes dispáram na direção do pai,
riscando céleres as águas,
correndo confiantes em alegre estardalhaço,
escancarando os bicos,
inflando os hediondos papos.
Pescador melancólico, lança o olhar aos
céus,
arrasta-se sobre a rocha
expondo em sua asa estraçalhada a chaga;
o sangue transbordando em borbotões
do seu peito aberto.
A ave perscruta, em vão, do mar as
profundezas
– o oceano vazio, a praia deserta –
Tristonho e silencioso, o pelicano,
estendido sobre a pedra, distribui entre os
filhotes, as entranhas.
O gesto sublime de amor
acalenta o martírio.
Embriagado em ternura, volúpia e horror,
estertora em meio ao divino e infindo
sacrifício.
Ergue-se, estica ao sabor do vento
a asa esfacelada, emitindo um urro
selvagem.
Ecoa na solidão da noite um fúnebre adeus,
fazendo debandar as aves marinhas.
Passa a sombra da Morte
sobre entranhas humanas,
tristezas, esquecimento,
amor e fatalidade.
Poeta, o peixe-espada traça no ar um
círculo deslumbrante
onde há sempre uma gota de sangue.



1.1. CULTURA MATERIAL E ARQUEOLOGIA APLICADA AOS ESTUDOS DOS ESPAÇOS RELIGIOSOS

A cultura material é produzida não por um sistema, mas por indivíduos com escolhas ideologicamente determinadas. Longe de ser apenas um reflexo da cultura, ela a constitui ativamente. (HODER, 1981 apud LIMA, 2011, p.19).

Fundamentada no estudo da cultura material, a Arqueologia é uma ciência que busca entender o passado e sua contribuição a realidade contemporânea e concordo com a visão de Lima (2011) que a Arqueologia investiga a emergência, a manutenção e a transformação dos sistemas socioculturais através dos tempos, por meio da cultura material produzida pelas sociedades, inter-relacionadas com as estruturas da vida social. A expressão cultura material está articulada com o universo físico socialmente construído, inventado, imaginado e incorporado ao cotidiano das sociedades, em realidade são fontes geradoras de valores na vida.

Lima (2011) enfatiza que os chamados Estudos de Cultura Material transcendem a Arqueologia sendo um campo bem mais amplo e transdisciplinar que pesquisa a produção material da humanidade passada e contemporânea. Um dos intuitos dessa linha de pensamento é observar o papel da materialidade na vida social, além de destacar a importância de olhar para as interações entre artefatos e relações sociais e de que forma diferentes pesquisadores têm se envolvido e conduzido tais pesquisas.

Dessa forma, as camadas pode ser decapadas pelo olhar de diferentes pesquisadores que se debruçam sobre os estudos da cultura material.

A cultura material é geralmente considerada como sinônimo tosco para artefatos, o vasto universo de objetos usados pela humanidade para lidar com o mundo físico, para facilitar as relações sociais e para melhorar nossa vida. Uma definição talvez mais ampla de cultura material seria útil para enfatizar que nosso mundo, como a parte do meio físico que modificamos através de nosso comportamento culturalmente determinado, é resultado de nossos pensamentos. Essa definição inclui todos os artefatos, dos mais simples, como um alfinete, até os mais complexos, como um veículo interplanetário. Mas o ambiente físico inclui mais do que a maioria das definições de cultura material reconhece. Podemos considerar as formas de cortar carne como cultura material, uma vez que existem muitos meios de descarnar um animal; da mesma forma, campos arados e mesmo os cavalos que puxam o arado, já que a criação científica de animais envolve modificações intencionais nas raças, de acordo com métodos definidos culturalmente (DEERTZ, 1977 p. 24-25, apud BITTENCOURT, 2011, p. 28).

Nesse sentido, o arqueólogo busca fazer um esforço analítico para entender “a cultura material em cena” (OLIVEIRA JUNIOR, 2015b). Entendo como materialidade em cena toda a cultura material que se encontra em superfície (a exemplo de casas, templos, mobiliário, objetos para uso pessoal como joias, objetos sagrados dos diversos segmentos religiosos, objeto de arte, garrafas, entre outros) e não aturada e ressalto que não comungo com a ideia de que fazer Arqueologia é apenas fazer escavação e ter objetos evidenciados para serem analisados (OLIVEIRA JUNIOR, 2015b). Desta forma, destaco que a materialidade em cena não tem menor valor que os objetos encontrados em escavações. Como bem ressaltou Gnecco,

a arqueologia como disciplinar ocidental herdou o olhar moderno. O equivalente arqueológico de despir, descobrir y despojar e escavar. Em suas ideias o passado fica enterrado, então, e também é material. Para conhecê-lo, o passado (que fica enterrado na escuridão na sua encarnação material) tem que ser exposto, despojado, despido, iluminado, que dizer escavado. Os arqueólogos escavam porque o passado está lá, em algum lugar, na sua forma material: enterrado. A única maneira de reviver o passado (ou seja, torná-lo real) é através de sua saída à luz por meio da escavação. Predicado sobre esses fatos, não é de estranhar que o mais alto nível de negócio arqueológico seja saber onde escavar para recuperar o passado enterrado. Mesmo as evidências superficiais contribuem para o efeito: Se elas são recuperadas adequadamente, informam sobre o passado material como era quando ele foi enterrado (GNECCO, 2012, p.11).

De acordo, com as ideias de Gnecco (2012) os objetos materiais, abaixo da superfície, tornam-se uma condição de legitimar as pesquisas arqueológicas, herdadas desse olhar ocidental, no qual o passado tem que ser investigado a partir das escavações. Observando que Arqueologia se baseou na ideia que o passado está enterrado, a compreensão que oferece está necessariamente ligada a sua escavação.

Portanto, ressalto que este é um lado interpretativo da moeda e, nesse caso, de se fazer Arqueologia. Entretanto, nos apropriamos das palavras de Gnecco (2012) no sentido de que uma Arqueologia que mantém a escavação e a materialidade do passado, não importa quão radical e alternativa seja, é moderna, apesar de si mesma, pelo contrário, uma Arqueologia sem escavação e sem a crença quase mítica na materialidade do passado desestabiliza a modernidade, a cosmologia que alimenta a Arqueologia. O sentido de lugar se transforma: não é apenas o local de trabalho de campo arqueológico – o *locus* icônico onde acontece a escavação, estabelecido e determinado por preocupações disciplinares – mas o lugar da história como experiência vivida (GNECCO, 2012). O que estamos ressaltando é que existem outras portas a serem abertas perante os estudos arqueológicos, que não esteja articulado apenas com a ideia de escavação, principalmente quando nos deparamos com os estudos dos patrimônios religiosos coloniais em Sergipe. No entanto, os aspectos físicos dos espaços

religiosos possibilitam fazer uma leitura arqueológica do que está na superfície contribuindo para análise da sociedade a partir da sua cultura material utilizado apreensão ou observação dos elementos iconográficos existentes nesses espaços.

Nesse sentido, a materialidade produzida em superfície pode carregar significados intencionais e não intencionais no processo de comunicação, como pode ser no caso da Arqueologia aplicada aos estudos dos espaços religiosos, possibilitando, nesse universo, novas análises e interpretações que contribuam para um maior conhecimento sobre tais estruturas e seus contextos morfológicos.

A cultura material do universo religioso pode ser vista enquanto uma fonte geradora de informações que traz à tona as técnicas da ação do homem sobre a matéria, indissociáveis das relações sociais estabelecidas, e de seus significados atribuídos, reproduzidos e inventados ao objeto ao longo do tempo. Os espaços religiosos proporcionam um terreno de encontro com os arqueólogos para compreender o seu detalhamento, distribuição, medidas, suas iconografias e descrição simbólica entre outras. Nesse sentido, os vestígios deixados nos espaços religiosos, provenientes da atividade social, permitem realizar uma prospecção das sensibilidades expressas pelos homens nas obras de arte, que trazem fragmentos de suas vivências sociais, em uma época em particular (SANTANNA, 2008). Todavia, é pela iconografia deixada no universo religioso que aguçamos a nossa sensibilidade de prospectar tais espaços.

Para Orser Junior (1992), as estruturas arquitetônicas podem ser lidas da mesma forma que os estratos arqueológicos do solo. Os arqueólogos podem obter informações sobre o momento de sua edificação até os fatores naturais que atuaram após o seu depósito original (vento, chuva, enchentes, raios e surgimento de fungos). Nessa linha a cultura material em cena produz diferentes informações sobre determinado momento do passado, levando em consideração a sua ressignificação ao longo do tempo. Assim, os templos religiosos acumulam e carregam diferentes significados em cada momento de sua existência, fornecendo para nós “arqueólogos indícios do passado que, de outra maneira, muitas vezes seria extremamente difícil de visualizar” (ORSER JUNIOR, 1992, p.39).

Não posso fazer um esforço analítico acerca da cultura material dos espaços religiosos sem pensar nos elementos estratigráficos acumulados ao longo do tempo. Desta forma, tempo, estratigrafia e espaço são elementos cruciais para interpretação dos vestígios arqueológicos, pois o universo material não pode se situar fora do fenômeno social. Ao contrário, faz parte

dele, como uma de suas dimensões e compartilhando de sua natureza tal como as ideias, as relações sociais e as instituições. “A cultura material denota que a matéria possui matriz cultural e inversamente, possui uma dimensão material” (REDE, 1996, p.274).

Os objetos materiais que circundam os espaços religiosos fornecem aos arqueólogos informações da vida social de determinado momento. Representando um tipo de sociedade com uma cultura religiosa definida e um território demarcado por referências culturais. Assim, não tem como pensar na materialidade do espaço religioso sem se atentar para “as relações com o comportamento humano, levando em consideração o ambiente em que o gênero humano se desenvolveu no qual o homem vive (RAHTZ, 1989, p.9).

Entre os vestígios arqueológicos religiosos em evidência, podemos destacar: (1) os objetos arquitetônicos que seria as próprias construções como, igrejas (ver Figura1), capela (ver Figura2), conventos, seminários, residências, que podem ser analisadas a partir da sua morfologia tanto espacial (que seria externa ao ambiente, no caso a implantação da igreja no espaço) como a morfologia dos edifícios (que corresponde ao estudo externo e interno do edifício a ser analisado).



Figura 1 - Igreja da Ordem Terceira de São Francisco em Salvador-BA. Disponível em: <http://www.bahia-turismo.com/imagens/igrejas-salvador.jpg>. Acesso em: 13de jun. de 2016.



Figura 2 - Capela de Nossa Senhora da Conceição na cidade de Laranjeiras- SE. Disponível em http://www.sergipetradetour.com.br/dbimages/conteudo/anexo/amp_134896893373.jpg. Acesso em jun.de 2016.

(2) Os objetos escultóricos, pictóricos e de talha que podem ser representações: antropomórficas (Ver Figura 3 e 4), zoomórficas, fitomórficas (Ver Figura 3 e 4) e antropozoomórficas.



Figura 3 - Fachada da Igreja do Senhor de Matosinhos e São Miguel e Almas em Minas Gerais, com elementos antropomorfos e fitomorfos. Disponível em: https://www.google.com.br/search?q=fotos+de+igreja&espv=2&biw=1024&bih=667&tbm=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ved=0ahUKEwjsspyD7_XNAhXFHpAKHYwHDGAQsAQIGw. Acesso em: 03 de jun. de 2016.



Figura 4 - Talha Antropomórfica da Ordem Terceira de São Francisco em Salvador- BA. Disponível em: https://www.google.com.br/search?q=fotos+de+igreja&espv=2&biw=1024&bih=667&tbm=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ved=0ahUKEwjsspyD7_XNAhXFHpAKHYwHDGAQsAQIGw. Acesso em: 03 de jun. de 2016.



Figura 5 - Os profetas. Congonhas-MG. Disponível em: https://www.google.com.br/search?q=fotos+de+igreja&espv=2&biw=1024&bih=667&tbm=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ved=0ahUKEwjsspyD7_XNAhXFHpAKHYwHDGAQsAQIGw. Acesso em: 03 de jun. de 2016.

(3) As alfaías são todos os objetos de uso litúrgico confeccionados em ouro, prata, cristal, vidro, madeira e outros metais e materiais. Entre eles, apresentamos:



Figura 6 - Âmbula. Disponível em: https://www.google.com.br/search?q=ambula+foto&biw=842&bih=390&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0ahUKEwiEiLmngOXNAhVII5AKHe2ED8UQ_AUIBigB#imgsrc=BVB4j5wvJm7GnM%3A. Acesso em: 03 de maio de 2016.



Figura 7 - Sacrário da Igreja de Santa Cruz das Ribeiras, Ilha do Pico, Açores. Disponível em: <https://www.google.com.br/search?q=Sacr%C3%A1rio+da+Igreja+de+Santa+Cruz+das+Ribeiras,&biw=842&bih=390&tbm=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ved=0ahUKEwjUId2geXNAhUHjAKHU6mAgAQsAQIGw#imgsrc=r8ZmQOEZB24u8M%3A>. Acesso em: 03 de maio de 2016.



Figura 8 –Par de jarra litúrgica com detalhe de imagem na asa. Disponível em: <http://www.lojamundonovo.com>. Acesso em 03 de maio 2016.

(4) paramentos são as indumentárias litúrgicas, entre elas pode-se destacar: estolas, casulas¹⁰, batinas, capas de asperge, mitra, entre outros objetos que constituem o universo da cultura material católica.



Figura 9 – Casula. Disponível em: <http://www.lojamundonovo.com>. Acesso em 03 de maio 2016.

As imagens expostas apresentam a cultura material religiosa em cena que podem ser investigadas sob a luz da Arqueologia. Deste modo, expomos que o universo religioso católico possui variedades de objetos com simbologias diferentes utilizados no cotidiano dos rituais litúrgicos cristãos.

A cultura material e a Arqueologia aplicada aos estudos dos espaços religiosos possibilitam entender o universo material no processo de produção artística e arquitetônica da religião no mundo e no Brasil, mesmo que os estudos desenvolvidos tenham se limitados aos monumentos, por outro lado essa cultura material não foi estudada pelo olhar da Zooarqueologia/Zooiconografia. Dessa forma, ao produzir uma análise mais crítica da

¹⁰ Usada pelos padres no ritual da missa, confeccionada em seda ou damasco, as cores variam conforme o tempo religioso.

iconografia observamos que a imaginária contemporânea pertence à sua alçada tanto quanto as pinturas rupestres do período quaternário (RÉAU, 2005).

Na verdade, a problematização da cultura material no espaço religioso propõe pensar em um projeto que busca fazer o estudo da vida material, aperfeiçoando e estimulando mais uma ferramenta intelectual, ou seja, a “cultura material tem uma relação evidente com as injunções materiais que pesam sobre a vida do homem e às quais o homem opõe uma resposta que é precisamente a cultura” (PESEZ, 1990, p.180).

Contudo, a cultura material religiosa cristã está intrinsicamente relacionada às práticas cotidianas associadas os atos e devoções religiosas. Neste contexto, a cultura material encontrada nos espaços religiosos são vestígios da representação de um passado. Cabe aqui explicar o que entendemos por representação, nessa pesquisa, as representações são apresentadas aqui como alternativa de compreender o social e cultural da realidade via a representação e as apropriações. Deste modo, com o surgimento das relíquias, se altera a noção de representação, que passam a ser acumuladas por colecionadores que atribuem valores históricos as peças representativa de um passado, inclusive as presentes no espaço religioso (CHARTIER, 1991; GINZBURG, 1990; MENEZES,1983). Destarte, com o aparecimento das relíquias eliminam-se as distâncias com o sagrado, a partir dos objetos as representações se apresentam como substituição, contato com as imagens, estátuas e pinturas no espaço religioso.

Os objetos religiosos podem informar a partir de sua representação sobre o desdobramento da civilização ocidental, e as modalidades catequéticas difundidas pelos colonizadores em sua expansão planetária. Uma vez escolhidos os objetos ganham finalidades, funções e objetivos diferentes no espaço religioso, formando um cenário simbólico ou como podemos expressar ousadamente criam os repertórios materiais do sagrado. E com esses objetos aparecem o surgimento das temáticas ligadas ao universo religioso influenciado por outras crenças e mitos no processo de expansão católica, assim, houve flexibilidade de incorporar símbolos e signos que foram aproximados das interpretações dos textos bíblicos. Dessa forma, ao fazer um esforço analítico podemos enfatizar que os espaços religiosos e sua materialidade podem ser pensadas no Brasil como as primeiras delimitações de sítios arqueológicos em superfície que foram construídas artisticamente com parte do projeto evangelizador.

As interpretações dos textos bíblicos pelos religiosos no Brasil possibilitaram que a cultura material em cena desenvolvesse técnicas de ação do homem sobre a matéria, para que esses elementos fossem inseridos nesse cenário. E ao longo dos séculos suas produções foram se aperfeiçoando e surgindo os objetos com diferentes matérias e formas, perpassando do estilo barroco ao neoclássico.

A cultura material religiosa compõe o universo social cristão, nesses espaços a materialidade ganha sentidos de representação de uma dada realidade, assim os objetos possuem significados que são acionados na intimidade do fiel e tais objetos trazem diferentes comunicações.

As representações do mundo social religioso assim construído são sempre determinadas pelos interesses do grupo que as forjam. Deste modo, os fiéis quando adentram ao espaço religioso visualizam, sentem e apreendem o mundo dos objetos sagrados. Assim, o tempo da cultura material pode ser considerado eternizante e presentificado. As percepções do universo social religioso não possuem discursos neutros, os objetos produzidos simbolizam estratégias e práticas que tendem a exercer uma função dentro do grupo a partir de convenções partilhadas que regulam a relação dos objetos com as pessoas.

Enquanto mecanismo de comunicação, a cultura material torna-se o emissor que produz uma mensagem a quem está em contato (o fiel), esse no cenário torna-se o receptor ou destinatário da representação difundida na linguagem simbólica em um determinado contexto. Tais objetos foram criados para comunicar ideias religiosas de forma visual. Levando em consideração a pluralidade de testemunhos religiosos difundidos pelos textos bíblicos que são transformados pelos artistas em objetos que buscam contar um pouco a história do cristianismo pós-concílio de Trento.

Contudo, não tem como pensar a materialidade arqueológica cristã sem olhar para o espaço, o tempo e a forma. Como denominou Lima (2011), a cultura material deve ser refletida a partir de sua dimensão concreta estabelecidas a partir das relações sociais. As raízes culturais e sociais da materialidade do culto cristão são percebidas nessa pesquisa enquanto potencial para o estudo da Arqueologia em superfície no universo cristão.

1.2 O OUTRO LADO DA MOEDA: A ICONOGRAFIA NOS ESTUDOS DOS ESPAÇOS RELIGIOSOS

Foi na década de 90 do século XVI que o verbete “iconologia” foi empregado pela primeira vez por Cesare Ripa em Roma, naquele momento, a “iconologia representou um esforço considerável para estabelecer as fontes literárias, históricas ou religiosas das personificações e alegorias transmitidas pela tradição antiga e medieval” (RIPA, 1593/2005 p.21). A fim de “determinar as regras para a representação de atributos e de imagens nas narrativas alegóricas exploradas em pinturas ou esculturas”. Ou seja, ‘iconologia’ era sinônimo de ‘alegoria’ (SANTOS, 2014, p.1). A obra de Ripa ressaltava como “uma personificação, um atributo, um gesto, estão indissociavelmente ligado ao conhecimento humanista que provêm de fontes antigas e medievais” (RIPA, 1593/2005 p.21).

A influência da iconologia até o século XVIII foi muito importante para interpretação de diversas obras pictóricas que seguiam as ideias exposta por Réu. Possibilitando a produção de novos temas iconográficos na pintura, e, ao mesmo tempo, a decifração não apenas das obras que nela se inspiravam diretamente, mas também de inúmeras outras (RIPA, 1593/2005 p.21). Ainda naquela época, aparece nas pesquisas o termo iconografia de forma não muito clara no início do século XVIII, no sentido etimológico, indicam as duas palavras gregas que a compõem, Eikon, imagem e graphein, descrever, ou seja, se trata da descrição e classificação das imagens (PANOSFKY, 1939/1991; RÉAU, 2005).

No final do século XIX dentro das pesquisas que enfatizavam um vasto repertório relativo à mitologia e arte cristã, surge com Mâle, na Escola Alemã, o termo “iconografia” (GROULIER, 2005). E para além da ideia de descrição, a iconografia emerge com uma perspectiva simbólica no espaço religioso, identificando ícones e símbolos esculpidos na pedra e talhado na madeira, integrando a arquitetura das igrejas medievais da época.

Na primeira metade do século XX, temos dois pesquisadores que contribuíram para a reflexão acerca da arte, o primeiro Réau e o segundo Panofsky. Entre os muitos livros publicados destaca-se sua contribuição sobre a temática referente a iconografia cristã, que organizou três volumes, objetivando catalogar um grande número de temáticas fundamentais para compreensão da iconografia da religião cristã, até o século XVIII (RÉAU, 2005). Destacou a iconografia como fonte e em seguida se debruçou sobre a evolução das lendas hagiográficas refletindo acerca das mutações das práticas culturais e a historia das ideais religiosas. A relevância dessa obra até os dias de hoje é tão grande até para aqueles que são

especialistas nesse universo (DUARTE, 2014). Levando em consideração que Réau apresenta o surgimento de certas representações religiosas

a origem de certas representações, esclarece tradições perigrinatórias relativas a determinados anjos e santos, mostra as iconografias que se fundiram, que se separaram, que decaíram ou que triunfaram com o tempo, ilumina as tendências mais fortes de certos países e de certas épocas, comenta sobre o papel de grandes artistas da história no reforço ou na transformação das temáticas representacionais (DUARTE, 2014, p. 540).

O segundo foi Panofsky, que “empregou as palavras “iconografia” e “iconologia” como etapas de um método para a leitura e interpretação das criações visuais figurativas. Relacionando-as com o contexto social, geográfico e temporal nas quais foram produzidas” (SANTOS, 2014, p.1). Deste modo, concebe a iconologia enquanto método interpretativo que advém da sintaxe mais que da análise, contribuindo na possibilidade de se pensar o próprio percurso das imagens a partir dessas duas tendências. Para ele, a iconografia é um ramo da história da arte que se relaciona ao tema ou à significação das obras de arte, por oposição a forma (GROULIER, 2005).

Groulier, enfatiza que esse conceito de Panofsky não se diferencia dos outros conceitos formulados anteriormente. Entretanto, acrescenta que o conceito construído por Panofsky distingue-se em dois níveis de significação: o sentido fenomênico e o sentido semântico. O sentido fenomênico é entendido com a percepção imediata do que se observa, e o semântico corresponde com o sentido da iconografia tradicional, no qual Panofsky inclui uma história dos tipos destinados a atenuar as insuficiências da abordagem estilísticas das obras (GROULIER, 2005). Ressaltando que não basta o pesquisador relacionar as fontes textuais com as obras produzidas, é preciso ainda encontrar a sua identificação procurando a problemática do tema, construindo critérios que estabeleçam e confirmem objetividade aos enunciados do pesquisador. Como solução propõe na reflexão de uma história dos tipos (GROULIER, 2005).

Réau, destaca que para entender a grosso modo a iconografia é necessário dividi-la em três variantes principais: o indivíduo, a época e a religião. Vejamos os principais pontos da ideia de Réau (2005, p.68) diz:

1) de um indivíduo tem por finalidade reunir e reduzir a protótipos todas as representações gráficas (pinturas, gravuras, medalhas etc.) que se referem a uma personagem histórica: Luís XIV ou Napoleão, por exemplo. Num sentido mais amplo, esse gênero de investigação pode ser estendido a uma A iconografia categoria de indivíduos pertencentes à mesma família, à mesma

dinastia (iconografia dos reis da França), ou que exerceram o mesmo cargo (iconografia dos marechais da França).

2) A iconografia de uma época agrupa todos os momentos figurados que ilustram este ou aquele período histórico: O século de Luís XIV, a Revolução Francesa.

3) A iconografia de uma religião consiste em repertoriar, identificar e interpretar os temas religiosos que inspiraram os artistas ao longo dos séculos.

A partir das informações citadas, o papel da iconografia nos estudos dos espaços religiosos torna-se um elemento crucial para a interpretação da arte cristã, levando em consideração a riqueza iconográfica produzida ao longo do tempo. Com isso, é necessário que o pesquisador desenvolva habilidades para descrever as informações, aguçando o seu olhar crítico ao objeto iconográfico analisado.

A evolução artística da iconográfica nos espaços religiosos pode ser entendida pelo viés da história da evangelização principalmente dos países da Europa ocidental, pois a arte não pode ser vista como mestra de suas criações (SANT'ANNA, 2008), assim, a iconografia foi pensada a partir da definição de seus significados, ora dado pela igreja, ora ressignificado pelos referenciais que o artista possuía e que, muitas vezes, consistia na afirmação das prescrições desejadas pelos representantes da igreja. Era no interior dos espaços religiosos que nascia evangelização e a constituição da iconografia cristã antes de uma progressiva dissociação que viria com os séculos seguintes. A arte torna-se um dos meios de difusão da propaganda, da moralização, da catequização e do medo: a partir daí se apresenta quatro sensações que a iconografia religiosa pode expressar aos féis, além da sensação de reconhecimento. Esta última sensação pode explicar o porquê de em algumas igrejas coloniais no Brasil os anjos serem representados em formas de índios.

Os aspectos iconográficos permitem a identificação dos objetos e sua função no programa devocional da igreja. Assim, a iconografia no universo religioso além de ser uma intenção artística teve o objetivo de transmitir a mensagem do evangelho e educar os primeiros cristãos no processo de colonização no Brasil. Oliveira e Justiniano (2008) entendem que a iconografia estuda os temas representados nas artes figurativas, chamando atenção de que na arte ocidental esses temas derivam de duas fontes principais: a tradição clássica e a tradição cristã. Adotamos nessa pesquisa a vertente da tradição cristã que traz diferentes elementos no seu bojo: um relacionado à igreja da Contrarreforma que gerou o

barroco religioso; e o outro que conviveu com o ofício que tem caráter popular de tradição medieval, ambos foram implementados no projeto de ocupação pelos primeiros povoadores.

Partimos do princípio que os símbolos religiosos do universo cristão são compostos por um conjunto de códigos essenciais para se fazer a leitura Zooiconográfica, podendo inferir que estes códigos foram difundidos, conhecidos e popularizados, especialmente por legitimarem as primeiras propostas de aproximação do universo religioso com a população nativa influenciando em seu processo da catequização e devoção. Desse modo, a iconografia surgia enquanto mecanismo visual de reconhecimento entre o sagrado e o considerado profano.

Ao perceber os símbolos como meio de propagar uma informação religiosa, os artistas materializavam em suas produções, na obra de arte sacra, o conceito que melhor transmitisse a mensagem delineada na encomenda da capela, retábulo ou painel. Panofsky (2012, p. 21) destaca que “En la obra de arte entran tres ingredientes diversos: 1. Forma encarnada en materia; 2. Idea, esto es, asunto, en las artes visuales y 3. Contenido”. Assim, a escultura enquanto “forma” associada a uma “ideia” promove a leitura da imagem sagrada, reforçando a importância das esculturas na representação artística religiosa usada no culto e devoção pública ou privada.

É conveniente ressaltar alguns pontos sobre a ideia de evolução do simbolismo arquitetônico no espaço religioso do século XVI ao XVIII no Brasil, sendo que o estilo que predominou na arquitetura jesuíta não eliminou os elementos iconográficos do medievo, sobretudo no que se refere à distribuição dos espaços internos, valorização das relíquias sagradas religiosas, o destaque para capelas laterais e o esplendor do altar-mor. Os templos da Companhia de Jesus refletiram as ideias de seu tempo, tentando aplicar as orientações de uma nova ordem simbólica que atendia as expectativas contra reformistas e aos ideais dos inicianos da Companhia (PINTO, 2014).

Os elementos que compunham o templo como no caso do presbitério, com altar-mor recuado e retábulo com trono eucarístico, seguiam as orientações do Concílio de Trento. Nas igrejas jesuítas, o espaço era pensado com um recurso cênico disponível aos padres da Companhia em suas pregações. A assembleia de crentes era convidada ao arrependimento, através de um espetáculo sensorial de comunhão com Deus (PINTO, 2014). Seguindo essa ideia Pinto ressalta que:

A talha nas capelas do interior das igrejas vestia os retábulos, promovia o culto e devoção aos santos e o diálogo iconográfico articulado com o sentido utilitário e didático das imagens a serviço da pedagogia da fé. As capelas tornam-se num espaço propagandístico dos santos da Companhia. Santo Inácio, Santo Francisco Xavier, São Luís Gonzaga, São Francisco de Borja e São Estanislau Kotska são encontrados como oragos em capelas onde vemos também nos retábulos a imagem da Virgem Maria. Se por um lado demonstrava a fidelidade à Virgem, promovia de maneira muito particular o santo (PINTO, 2014, p.99).

Pinto (2014) enfatiza as modificações geradas no espaço interno dos templos, e como exemplo, fala da função inicialmente atribuída ao retábulo, que inicialmente era de suporte prático aos rituais litúrgicos, manifestando as particularidades da comunidade religiosa onde estava inserido. Nas suas primeiras representações, era apenas um degrau de pouca altura posto na parte de trás do altar para colocação de elementos utilitários da liturgia, como os castiçais e a cruz. Tinha pouca altura para não impedir que o padre fosse visto durante o ritual litúrgico, algo que muda à medida que as cerimônias ganham novas configurações. Desse modo, a cultura material em cena nos espaços religiosos aos poucos começa a ganhar novos sentidos.

É tanto que a evolução dos retábulos ocorre de maneira relativamente uniforme, exibindo as tendências artísticas do momento e as condições econômicas e sociais dos seus patrocinadores. O desenvolvimento dos retábulos devem-se em grande parte à revalorização das imagens devocionais, numa reação aos contextos iconoclasticos da Baixa Idade Média, especialmente durante o século XIII. Sob a reação iconólatra da Igreja, a imaginária preenche os retábulos como um amplo recheio, explorando o discurso iconográfico como suporte aos rituais litúrgicos, onde a motivação emocional torna-se um elemento essencial nos sermões (PINTO, 2014). Nesse sentido, a arte promoveu a devoção, e a devoção promoveu o retábulo. Sua função evoluiu e especializou-se, bem como sua apresentação artística e dimensões, podendo em alguns casos atingir toda a altura do pé direito da capela. Igualmente evoluíram os seus temas devocionais, predominando os temas marianos e Cristológicos.

O retábulo configurou-se como um amplo e diversificado discurso cênico e devocional, através de um conjunto de signos e imagens, destinados a transmitir uma mensagem.

O discurso ressaltado acima, sobre a materialidade nos espaços internos dos templos religiosos ajuda a pensar nos elementos iconográficos enquanto um insumo pedagógico dos padres para elaboração dos sermões. Indagamos que a elaboração desses elementos no espaço interno foi motivada pelos religiosos, com o intuito de decorar o templo, de difundir as ideias

da religião católica, de ilustrar os sermões e de ensinar aos féis. Dessa forma, não é por acaso, que os religiosos viam sentido na elaboração dessas iconografias nesses espaços.

1.3. CULTURA MATERIAL E ICONOGRAFIA: POSSIBILIDADE DE LEITURA ZOOARQUEOLÓGICA/ZOOICONOGRÁFICA EM IGREJAS CATÓLICAS

Até aqui foi traçado uma linha que busca apresentar e refletir sobre a cultura material Zooarqueológica e a presença dos objetos Zooiconográficos no universo cristão. E nesse percurso percebemos que são múltiplas as possibilidades de atuação dos arqueólogos nesse espaço. Destacamos que os animais se encontram presentes nos discursos dos escritos bíblicos, nas leis canônicas, nas diretrizes das ordens, nas homilias proferidas pelos padres registrados em seus documentos e nas representações feita na cultura material criada nesse universo. Embora que na tradição arqueológica, os estudos sobre Zooarqueologia enfatizaram o estudo da presença de animais nos sítios arqueológicos a partir das escavações, organizando uma leitura sobre essa presença. Já os objetos com formas zoomórficas produzidas pela religião católica foram poucos problematizados nos últimos anos, deixando de lado suas análises. Os estudos que se têm, enfatizam as representações zoomórficas em objetos que foram feitos a partir de coleções de moedas, selos, entre outros. Deste modo, quando nos aproximamos do mundo cristão pensamos que a pesquisa necessita de uma densidade maior nessa materialidade. Por isso que buscamos fazer um esforço analítico para aproximar os estudos Zooarqueológico nesse ambiente.

A expressão *Zooarqueologia/Zooiconografia do mundo cristão* pode ser considerada como toda a materialidade que representa simbolicamente as figuras de animais que são utilizados na decoração dos espaços dos templos, nas vestimentas, nos desenhos decorativos, nas iconografias existentes. Levando em consideração que a reflexão que fazemos aqui segue os parâmetros adotados nas pesquisas arqueológicas. O que tentamos dizer é que ao refletir a Zooarqueologia/Zooiconografia no universo cristão estamos só pensando em uma faceta em que Arqueologia também estuda. E definimos inicialmente esse conceito para poder aplicar mais na frente no universo católico cristão de Sergipe no século XVIII, que compõem o período colonial brasileiro em que esses elementos zoomórficos aparecem de uma forma constante.

Como medida já adotada em todas as pesquisas arqueológicas iniciam-se os de Zooarqueologia/ Zooiconografia cristã fazendo uma prospecção nos espaços religiosos, a fim

de encontrar os vestígios com características zoomórficas com o intuito de após encontrar, delimitar o espaço para pesquisar. Nesse sentido, as análises Zooiconográficas no universo cristão podem ser feitas levando em consideração os elementos zoomorfos presente na estrutura interna e externa no sítio arqueológico, assim, o arqueólogo inicialmente deve delimitar o sítio arqueológico em superfície, buscar detalhar os elementos que compõem o espaço religioso, e deve classificar e analisar o tipo do objeto, sua morfologia, tecnologia, seu estado de conservação e o contexto de uso do mesmo (ver figura 10 e 11). São alguns elementos que podem ser problematizados para obtenção de informação sobre o uso desses elementos nesses espaços.

Seguindo as ideias, buscamos fazer algumas interpretações nesse universo arqueológico, assim, apresentamos alguns objetos com figuras de animais que compõem o universo cristão e a sua importância para o avanço da leitura na Zooarqueologia/Zooiconografia na perspectiva de analisar os objetos em cena; para a leitura das imagens com representações de animais não indicamos as dimensões: a largura, o comprimento, a altura e a profundidade dos vestígios selecionados no universo católico, uma vez que esses pontos não serão centrais na análise simbólica que será realizada.

Elencamos como poderia ser analisada essa materialidade.

Exemplo 01

Peça 01



Figura 10 - **Cadeira de Sola com águia bicéfala.** Fonte: TRINDADE (2010).



Figura 11 - **Detalhe do espaldar da Cadeira com águia bicéfala.** Fonte: TRINDADE (2010).

Modelo de Análise da Materialidade Zooarqueológica no Universo Cristão

	Tabela de Análise dos Elementos Zooarqueológicos/Zooiconográficos														
Artefato		Técnica			Matéria				Representações Zoomórficas	Função	Conservação				
			Bordado em couro Pirogravura	Pintura	Talha	Couro Ou Sola	Madeira	Pedra			Metal	0	5	50	75
Peça 01		X			X	X			Águia Bicéfala	Cadeira					X
Peça 02				X		X			Águia Bicéfala	Moldura					
Peça 3			X				X		Carneiro	Decoração					
Peça 04				X			X		Animais mitológicos	Decoração					
Peça 05	X						X		Leão	Decoração					
Peça 06				X			X		Águia, Homem, Leão e Touro.	Decoração					

Tabela 1 - Modelo de análise da materialidade zooarqueológica no universo Cristão. Formulado pelo Arqueólogo OLIVEIRA JUNIOR (2015a).

A tabela em questão mostra como pode ser analisada a cultura material com representação Zooarqueológica ou Zooiconográfica no espaço religioso. Assim, o artefato Peça 01 é uma cadeira de madeira com a técnica de marcenaria, sendo confeccionada em sola tanto o seu assento, como o seu espaldar ou encosto e nesse ponto a técnica utilizada foi o bordado em couro possivelmente. Frisamos que no espaldar é que aparece a representação da águia bicéfala. Ao se aproximar dessa materialidade verificamos a utilização dos couros de animais para composição desses objetos. Nesse sentido, daria para analisar que animais forneceram o couro para ser curtido para confecção da mesma.

O segundo objeto analisado é uma moldura da águia bicéfala, utilizada na decoração interna do Gabinete religioso do Bispo de Zamora. A peça 2 é um objeto em madeira produzida pela técnica da talha integrando a figura religiosa da Senhora e o Menino no universo religioso do final do século XVII e início do XVIII.

Peça 2:



Figura 12 – **“A Senhora e o Menino”** (atribuída a Domingo Martinez) Fim do século XVII princípio do XVIII, Museu da catedral de Zamora, Espanha. .FONTE: TRINDADE (2010).

Peça 03:



Figura 13 - Pintura mural **O Motivo de Agnus Dei, ou cordeiro de Cristo**. Século XIII na Catedral Velha de Lérida. Disponível em: <http://www.biodiversidadvirtual.org/etno/Catedral-de-la-Seu-Vella-%28capilla-de-Santo-Tomas%29-Lerida-img33932.html>. Acesso em: 03 de julho de 2016.

O terceiro objeto é uma pintura mural executada no tímpano da capela de São Tomás que se encontra dentro da Catedral velha de Lérida na Catalunha, Espanha. A técnica utilizada foi a pintura com a temática de Cristo representado simbolicamente pela figura do cordeiro, significando o Agnus Dei que quer dizer Cordeiro de Deus.

Peça 04:



Figura 14 - **Fachada da capela apresentando animais mitológicos na Catedral de Lérida**. Disponível em: <https://umbrasileironaespanha.wordpress.com/category/arquitetura/arquitetura-romanica/page/10/> acesso em: 03 de julho de 2016.

Friso da fachada da capela apresentando animais mitológicos. A técnica utilizada foi a escultura e a materialidade foi a pedra. Especulamos que tais elementos foram utilizados de forma decorativa para aproximar os fiéis do discurso catequético da época, no qual está enfatizado a disputa entre o bem e o mal.

Peça 05:



Figura 15 – “A Porta do Leão” - Entrada do recinto fortificado onde se localiza a Catedral de Llerda. Disponível em: <https://umbrasileironaespanha.wordpress.com/category/arquitetura/arquitetura-romanica/page/10/> acesso em: 03 de julho de 2016.

O leão na entrada da Catedral Llerda representa simbolicamente a proteção do espaço religioso. A técnica utilizada foi a escultura e a matéria utilizada para produção foi a pedra. Indagamos se o sentido pode ser ritualístico, pois o leão representa a força dos cristãos e antes disso a ideia do reino de Judá.

Sequenciando essa proposta de análise da leitura simbólica da figura de animais relacionados com o discurso religioso, encontramos na Catedral de Santa María de Burgos na Espanha a representação zooantropomórfica presente na cena no tímpano da porta principal. No qual estão representados os evangelistas em forma Tetramórfica.

Peça 06:



Figura 16 – Imagem tetramórfica dos quatro evangelistas da igreja de Santa María de Burgos na Espanha. Disponível em: <https://umbrasileironaespanha.wordpress.com/tag/pantocrator/>. Acessado em: 13 de julho de 2016.

Na arte cristã, observa-se que todos os evangelistas tem a representação de um ser vivente, assim, a cena do tímpano da igreja Santa Maria de Burgos apresenta esculpida em pedra essa leitura bíblica. O homem simboliza o evangelista São Mateus (1), a águia representa o evangelista São João (2), o touro é referente ao evangelista São Lucas (3) e o leão representa São Marcos (4). Esse discurso pode ser encontrado no livro do Apocalipse 4:7 e na realidade já está fundamentado nos registros do profeta Ezequiel que apresenta uma figura mitológica com quatro rostos que caminham em todas as direções. Na realidade essa é uma leitura vinculada a uma visão cósmica relacionada com os quatro pontos cardeais, que por sua vez se constitui em uma influência da cultura da região do crescente fértil e da experiência dos exílios dos judeus na Assíria e na Babilônia, em cujos impérios encontram-se nas portas dos palácios e templos a figura de um animal híbrido, chamado Lamassu, que era uma divindade protetora na antiga Mesopotâmia. Esse animal possuía cabeça de homem, corpo de touro, patas de leão e asas de águia. Esses elementos foram incorporados à iconografia cristã e utilizados na idade medieval.

Irineu de Lyon (a.c. 130-202 d.c.) em seus escritos estabeleceu esses quatro elementos zooantropomórficos, como símbolos principais dos evangelhos, não considerado nessa análise os textos apócrifos; tais elementos seguiram a tradição grega e foram denominados tetramorfos. Tendo organizado a leitura do evangelho, iniciando com os dois apóstolos e sequenciando com os dois seguidores dos apóstolos. Anos mais tarde Santo Agostinho e

Gregório Magno revisitam a tal sistematização, modificando as sequências estabelecida por Irineu, sendo essa última a sequência que prevalece até os dias atuais (Marcos, Mateus, Lucas e João). Retomando a análise das figuras esculpidas, observa-se a leitura proposta por Irineu, nessa cena, aparece o Cristo Rei (pantocrator) no centro e na parte superior do Cristo encontram-se as representações dos evangelistas apóstolos a sua direita, a águia (João), e a esquerda, o homem (Mateus) e na parte inferior os evangelistas seguidores dos apóstolos a direita o Leão (Marcos) e a esquerda o touro (Lucas). De certo modo, configura-se a noção da bíblia em pedra, cujas imagens são elementos vivos das passagens.

Não tem como negar a cultura material no universo religioso católico, e de suas diferentes representações especificamente as relacionadas com as formas zoomórficas. Assim, a iconografia reflete as ideias de uma época e suas interpretações a partir das crenças existentes no discurso bíblico. Visualiza-se nesse capítulo que as representações zoomórficas carregam simbolicamente um discurso apreendido pelos atores sociais envolvidos, nesse caso, as definições e redefinições estabelecidas pelos doutores da igreja. Nesse cenário em que o cristianismo estava se firmando enquanto uma religião é que foram criadas estratégias simbólicas para o diferenciar nas disputas de significados que surgem nas tensões com outras religiões que também buscavam visibilidade na época. Com isso, faz sentido a utilização de figuras e discursos de animais no universo religioso. Assim, os elementos de outras religiões foram incorporados nesse processo enquanto instrumento que dá sentido para as pessoas se converterem, mais do que isso, esses elementos compõem as leituras difundidas, produzidas e reproduzidas para os novos cristãos nesse processo de reconhecimento e disseminação do conhecimento religioso.

A Idade Média foi o período em que esses elementos simbólicos se concretizaram no âmbito da religiosidade e teologia cristãs marcadas pelas discussões que geraram as heresias, os cismas, as discussões teológicas que transformaram as catedrais em “bíblías de pedra”. O período que segue também vai ser marcado por disputas, descobrimentos marítimos e guerras entre tanto outros aspectos “antagonistas que marcaram a época, tanto do ponto de vista político quanto religioso” que vão incorporar na arte daquele momento, o barroco, os elementos teológicos catequéticos enquanto padrão, normas do catolicismo contra reformista (SIQUEIRA, 1987, p.61; SEBASTIAN, 2007). Desse modo, o sentimento religioso ofereceu as marcas cristãs à sociedade colonial e o estilo estético que chega do além –mar “como señal manifiesta del vigor de la doutrina eclesiástica” (SEBASTIAN, 2007, p. 83) e esse estilo tem como uma de suas características a força das imagens porque o ensino da religião cristã se

fazia por meio do catolicismo histórico, com “elementos da tradição medieval” (SEBASTIAN, 2007, p.83).

As ordens religiosas idealizaram diferentes sistemas para ensinar o catecismo, e, mesmo que os métodos catequéticos fossem variando com as sociedades onde era aplicado, o importante era seguir o modelo de Trento que sugeria o exemplo como norma pedagógica, ou seja, ensinar por meio de fatos e personagens exemplares. Essa norma pedagógica deu origem ao chamado catecismo histórico e foi o bispo Colbert que ordenou ao padre oratoriano Puget a composição do catecismo para a diocese de Montpellier e, segundo Sebastian, foi essa mentalidade que contribuiu com as formas de representação que vão ser executadas nos altares e retábulos na América, que “durante la Contrarreforma volvieron a surgir las imágenes simbólicas del bestiário medieval” (SEBASTIAN, 2007, p.84).

O bestiário medieval surgiu na idade média como representação figurativa dos seres da natureza e se caracteriza por transmitir um componente simbólico alegórico (CHAMBEL, 2011, p.7). Nesse sentido Varandas (2011) nos ensina que no século XII, principalmente, surge na Inglaterra e França um gênero textual conhecido como Bestiário. De acordo com a autora o livro é definido por Pierre de Beauvais como “um livro que fala da natureza dos animais cujas raízes estão na antiguidade greco-latina, em um conjunto de histórias sobre animais transmitidos por Heródoto, Aristóteles e Plínio e em particular no Fisiólogo, gênero que explora as características e hábitos dos animais para veicular mensagens de natureza cristã” (VARANDAS, 2011, p.41) e que apesar dos estudos e críticas para a autora:

o bestiário, longe de constituir um tratado de história natural, (...) é, na realidade, um texto didático que, encontrando na Bíblia o reduto singular de ensinamentos morais e religiosos, se destina a veicular verdades de ordem teológica àqueles a quem se destina – noviços e conversos das ordens religiosas que o utilizavam como livro de estudos (VARANDAS, 2011, p.42).

Verificamos desse modo que o presente estudo também está inserido na linha de pesquisa sobre o bestiário, na medida em que a ave estudada- o pelicano está associada à representação de Cristo. O bestiário vai narrar e associar a figura de animais com o comportamento que deveria ser seguido pelos homens, dessa maneira, o pelicano é aproximado com a ideia de representação de símbolo cristológico que traz com ele o imaginário produzido no mundo medieval. Entretanto, a figura do pelicano não só aparece nos repertórios religiosos é também presente em outros contextos e diferentes sociedades. Nos estudos arqueológicos foram encontrados registros em uma pintura rupestre na África do Sul, apresentado a figura do pelicano como apresenta Mauduit (1964). Uma outra referência e no

Peru, na área arqueológica de Caral, Patrimônio da Humanidade, é constituída por uma série de conjuntos arquitetônicos onde foram encontradas nas escavações flautas feitas de ossos de pelicano e também do condor. De tal modo, a presença do pelicano demonstra como diferentes sociedades se utilizaram da imagem do pelicano e incorporaram em suas práticas socioculturais.



Pelicano, Gravura Parietal. África do Sul. Fonte: MAUDUIT, J.A. **Quarenta mil anos de arte**. 1964, entre as p.144-145.

A Maçonaria também faz uso do pelicano como símbolo, como significado de sacrifício para amparar os filhos, inclusive a Ordem Rosa Cruz, na joia dos Cavaleiros, o pelicano é visto embaixo da Rosa Cruz e do compasso.



Joia dos cavaleiros- Rosa cruz. Disponível em:
<https://masonic.com.br/trabalho/pelicano.htm>
1 Acesso em: 03 de jun. de 2018



Fachada de uma loja maçônica. Disponível em:
<https://masonic.com.br/trabalho/pelicano.html> Acesso em: 03 de jun. de 2018

Os alquimistas também usam o pelicano em um instrumento como um alambique, de vidro circular encimado por um capitel do qual partem dois tubos opostos e encurvados, formando uma asa semelhante à da ave. É interessante destacar, como um dado a essa reflexão sobre o uso da imagem do pelicano no reinado de Elizabeth I(1533 – 1603) da Inglaterra onde o símbolo aparece em sepultura e em dois retratos da rainha, atribuídos a Nicolas Hilliard (1547 – 1619) e conhecidos como Fênix e Pelicano (c.1575) apresentam a rainha usando, em cada um pendent (pingentes que são pendurados em colares) que representam a fênix e o pelicano, este representando auto sacrifício, como o do pelicano que extraia sangue de seu próprio seio para alimentar os filhotes e o amor incondicional que nutria pelo seu povo. O pendente usado pela rainha está associado ao seu papel de mãe da nação.

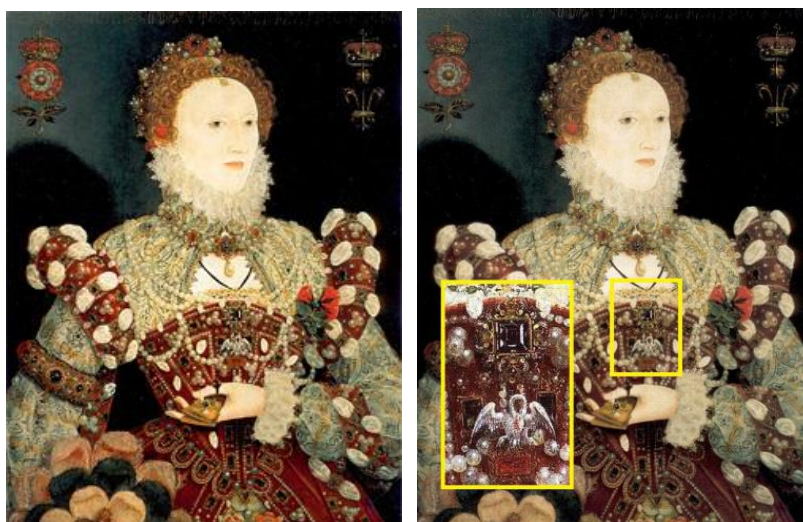


Figura 17. **O retrato do pelicano c. 1575.** Atribuído a Nicholas Hilliard. Walker Art Gallery. Liverpool Museums. Disponível em: <https://tudorbrasil.com/2015/12/08/lista-de-retratos-de-elizabeth-i-parte-ii-anos-intermediarios/>

Já no Brasil também pode ser verificada a presença da representação do pelicano dispersas em igrejas no território colonial da Capitania da Bahia como parte do discurso catequéticos presentes nos ornatos elaborados em azulejo, talha e escultura.

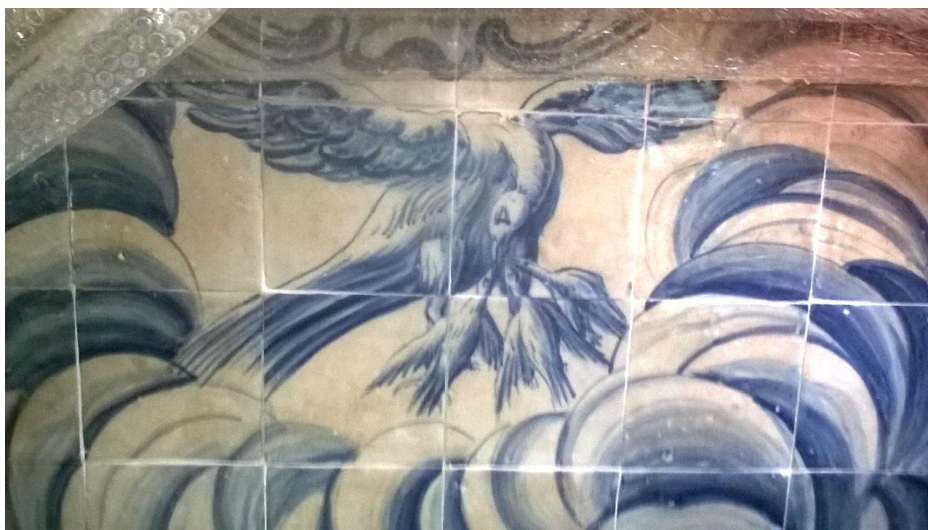


Imagem do pelicano em azulejo. Igreja do Santíssimo Sacramento, Salvador-BA.
Foto: Carlo Etchevarne, 2017



Imagem do pelicano em azulejo. Igreja do Carmo, Cachoeira-BA. Foto: Carlo Etchevarne, 2017



Detalhes da Estala presente no presbitério da Arquibadia de São Sebastião / Mosteiro de São Bento Salvador.
Foto: João Mouzart, 2018



Pelicano no frontal do Altar da Igreja do Convento de São Bento. Foto: João Mouzart, 2018

O pelicano, segundo Neotti, se prende à lenda de que o macho, ao encontrar no ninho os filhotes mortos por alguma cobra, chora-os durante três dias com grunhidos dolorosos, depois abre o peito e derrama seu sangue sobre os filhotes mortos que, ao serem embebidos no sangue quente do pai, revivem” (NEOTTI, 2015, p.267). O autor ainda nos explica que “os filhotes da ave são a humanidade; o sangue derramado é o Cristo na cruz, ninho do nascimento da comunidade. Pelo sangue de Cristo os mortos revivem (..)”.assim entendemos que: “ A catequese é clara: Cristo eucarístico alimenta com seu corpo e sangue a quantos dele se aproximarem para se alimentar” (NEOTTI, 2015, p.267). Este será o entendimento para a análise dos retábulos, sacrário e lavabo desse estudo .

Ainda nesse sentido e para reforçar a ideia da mensagem do pelicano, nos apropriamos da análise de Varandas ao afirmar que é em Santo Agostinho, bispo de Hipona/África:

na sua complexa teoria do signo”, que se entende a significação. “Para o bispo, todos os elementos naturais possuem um sentido espiritual (a significatio) que funciona como um mediador entre palavras entre a palavra (signum) e a coisa (res). Os signos aludem assim as ideias universais, pelo que as palavras só são importantes porque remetem para ideias de ordem espiritual. Os signos verbais sendo entidades físicas, contribuem para a imperfeição da linguagem, associada aos sentidos, embora sejam necessários para comunicar aos outros as ideias intemporais contidas na mente. (VARANDAS, 2011, p.47- 48).

Certamente este foi o sentido religioso que contribuiu para a presença da ave nos altares das igrejas estudadas. Na medida em que faziam parte do “programa eucarístico” das ordens religiosas que empreenderam a catequese e foram responsáveis pelo serviço religioso prestado à população da América portuguesa. Por fim, as informações apresentadas são apenas dados

ilustrativos, para demonstrar como essa ave foi utilizada em diferentes contextos enquanto símbolo, cuja leitura sempre transmite a ideia de sacrifício e renascimento.

CAPÍTULO II

POR UMA ARQUEOLOGIA DO TERRITÓRIO ECLESIAÍSTICO COLONIAL PORTUGUÊS: O CASO DA CAPITANIA DE SERGIPE DEL REI.

Pelicano

Onda que vais morrendo em nova
onda, mar que vais morrendo
noutro mar, assim a minha vida se
desprenda e do meu sumo
escorra a vida para as bocas que se
finam de desejar.

Ó dia que vais escoando como os
rios e empalideces rostos e
cabelos, traze a palavra para a
incerteza dos que vagueiam à
deriva;
a bandeira amarela se rasgue
e dos farrapos se gere outra cor.

Ó dia correndo e findando,
some-te lá no cimo da fraga
mas deixa que no teu rasto fique o
sangue anunciando a esperança
noutro dia.

Sê como a onda que morre para
outra começar.

*Fernando Namora, in "Mar de
Sargaços"*

// Consultar versos e eventuais
rimas



No Brasil marcado pelo padroado, coube a igreja cumprir inúmeras funções em nome do Estado. Na imensidão de um território [...], a figura da freguesia preenchia a falta de autoridades e jurisdições civis (TORRES- LONDONÕ, 1997, p. 67).

“Não é possível negar a materialidade produzida pelas ordens religiosas¹¹, entre os séculos XVI e XVIII, no antigo território de Sergipe Del Rey. As representações da cultura material estiveram durante muito tempo relacionadas às dinâmicas do processo colonial e chegaram até os dias atuais, articuladas com as ideias de patrimônio cultural da sociedade sergipana” (OLIVEIRA JUNIOR, 2015, p.4). “A influência dessas instituições foi tão grande, que deixou nas paisagens dos povoados, vilas e cidades de Sergipe suas marcas, a partir da construção de suas igrejas, conventos, casas, hospitais, fazendas entre outros bens que obtiveram no processo colonizador” (OLIVEIRA JUNIOR, 2015, p.5). Tais elementos foram cruciais para a formação e delimitação do território eclesiástico em Sergipe. Assim, enfatizamos que a materialidade deixada pelas instituições religiosas possibilita trazer à tona fragmento da presença dessas ordens religiosas nos espaços no qual realizaram suas ações missionárias. Dessa forma, suas atuações só podem ser compreendidas a partir das relações que os grupos estabeleceram com o desbravamento desses novos ambientes ecológicos, escolhidos para implementação de seus assentamentos, o que neste caso, deve ser entendido como algo não estranho à sociedade, mas como parte dela e de sua cultura (BARCELOS, 2000).

Este capítulo objetiva apresentar a formação do território eclesiástico, especificamente, à constituição desse território na capitania de Sergipe Del Rey, tentando observar a polarização espacial em torno dos lugares de práticas devocionais, elemento estruturante da organização social na colônia portuguesa. A noção de território eclesiástico é entendida nesse estudo como uma delimitação espacial que materializa a representação do “poder episcopal e da jurisdição eclesiástica”, formando um território que se caracteriza pelos cultos, práticas e devoções cristãs católica, constituindo a formação de uma “geografia eclesiástica”.

É interessante ressaltar que o patrimônio edificado pelas ordens religiosas no Brasil foram os primeiros elementos salvaguardados na política patrimonial brasileira, o que também correu no território sergipano nas primeiras décadas do século XX¹². A preocupação de

¹¹Ordens religiosas: são associações criadas para que os indivíduos (homens e mulheres) convivassem em comunidade dentro dos conventos, seguindo regras estabelecidas e dedicando-se à devoção, à oração, à mendicância, à assistência e ao trabalho no universo cristão (AZZI, 1983).

¹² Ver: Bens móveis e imóveis inscritos nos livros do Tombo do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. MinC, 1982.

preservar e manter a memória desse passado é o que tem garantindo a manutenção desse patrimônio material e imaterial católico.

Deste modo, foi necessário compreender os mecanismos utilizados pelas ordens, para pensar a implementação de seus espaços religiosos, por meio de sua estruturação morfológico-espacial. Nesse sentido, não podemos analisar o mundo material produzido por um grupo do passado sem levar em consideração a sua subjetividade buscando apreciar os diferentes significados culturais construídos e materializados a partir da cultura material em diferentes contextos (SHANKS & TILLEY, 1987).

2.1 A ATUAÇÃO E PROPAGAÇÃO DO CATOLICISMO NA AMÉRICA PORTUGUESA

O trajeto percorrido pelas embarcações portuguesas no Oceano Atlântico, nos fins do século XV, acostaram-se em “Calicute ou em Porto Seguro, arvoravam, bordadas em suas velas, uma cruz encarnada, sinal de que representavam o soberano português não enquanto rei, mas enquanto grão mestre da Ordem de Cristo” (FEITLER, 2007, p.21). Essa relação que perpassa, tanto o campo militar como o campo religioso, foram sendo estabelecida a partir da aliança realizada entre o Estado português e a Igreja Católica entorno do interesse de ambos em ampliar seus poderes em outras partes do mundo. Nesse caso, é interessante destacar que a igreja católica foi motivada a ampliar seus poderes a fim de conter a explosão das ideias luteranas aplicadas pelo movimento protestante. Assim, é na fronteira do luteranismo e frequentemente contra ele, que o cristianismo católico, ganha outras formas e contornos impulsionado pela disseminação da fé, no momento em que a igreja encontrava-se em estado de defesa.

As ordens religiosas tiveram um papel fundamental para a implementação e execução do projeto traçado pelo Estado Português, articulado com os interesses da Santa Sé, no processo de catequese da colônia americana. A colônia era vista, nesse momento, como um prolongamento e alargamento das práticas sociais da metrópole que buscava em sua intimidade encenar e reproduzir hábitos nesse novo território, tentando se aproximar, na vida na colônia, de uma cópia fiel de Portugal (NOVAIS, 1997). E é assim, que as medidas religiosas serão captadas, enquanto uma ampliação da vida religiosa europeia que foram trazidas e difundidas no contexto colonial, tornando-se uma das principais ferramentas de

regularização e normatização do mundo colonial português promovido pelos ideais da reforma católica.

Um dos mecanismos estabelecidos pela instituição religiosa católica, foi o sistema de padroado, que se originou da concessão do poder espiritual do papa aos reis portugueses, a fim de estender a fé, primeiro ao território dos Mouros; depois em 1456 com Dom Henrique até a África e, finalmente ao Brasil a partir de 1551 (ALMEIDA, 1997; TORRES-LONDOÑO, 1997). Dessa maneira, se colocava em prática as medidas estabelecidas entre a igreja e o Estado Português, em outras palavras, se instituiu o Padroado Régio que marcou os períodos colonial e imperial no Brasil.

Nesse sentido, foi a partir do governo de D. João II nas últimas décadas do século XV, que foi iniciado o pacto entre Portugal e Roma, através do qual o Reino Ibérico se submetia a proteção eclesiástica, cujo acordo foi estabelecido através das sucessivas *Orações de Obediência* (ALMEIDA, 1997; TORRES-LONDOÑO, 1997). A coroa portuguesa a partir desse pacto ficava obrigada a sustentar a propagação do catolicismo e prover condições para o culto, podendo propor a criação de dioceses, nomear bispos e escolher religiosos para cargos eclesiásticos.

O projeto de difusão do cristianismo por parte do governo português deu-se a partir da oficialização da Companhia de Jesus em 1541 cujo objetivo principal era a atividade missionária na península ibérica e nos domínios que Portugal e Espanha possuíam na África, no Oriente e nas Américas. Os padres da companhia foram os maiores responsáveis pela propagação do disposto no concílio de Trento [1545-1563] (ALMEIDA, 1997). Uma vez que antes desse concílio candidatos ao sacerdócio recebiam uma instrução elementar e frequentava por pouco tempo uma escola de gramática para exercer o sacramento da ordem e essa situação se modifica com o Concílio de Trento que constroem outras diretrizes para moralizar o clero passando a criar seminários instituindo um rigoroso processo clerical redefinindo as funções e deveres dos religiosos. E é dentro dessa conjuntura estabelecida que se inicia a organização da igreja no Novo Mundo.

Na colônia portuguesa da América, os dispositivos católicos foram implementados em conjunto com a formação dos núcleos populacionais e do ajuntamento dos índios nas primeiras missões. Azevedo (1994) denomina esse momento como “marcha de povoamento e a urbanização do século XVI”. O que gerou uma mobilidade e dispersão no território com o intuito de demarcar terras e converter as almas do gentio, formando nesse espaço territorial as

primeiras povoações e vilas cujas malhas urbanas se constituíam de vielas, ruas, becos, praças.

É nessa configuração que começa a serem projetadas e edificadas as igrejas e os conventos que passaram a ter um lugar de destaque, por ser o espaço do desenvolvimento da missão clerical, e onde ocorriam as necessidades concretas do povoamento nas colônias, iniciando a formação de territórios eclesiásticos. Essa estruturação espacial estava atrelada a reorganização da igreja fruto da Contrarreforma, como é denominada ação do concílio de Trento, diante das crises decorrentes da reforma protestante e teve como resultado a reorganização da hierarquia eclesiástica: bispado, paróquia, formação do clero e formação de seminários. Nessa reorganização, a paróquia passa a ter destaque por ser o espaço da missão clerical: espaço centralizador do discurso e das práticas religiosas e periodicamente era visitado para se averiguar as indicações conciliares.

Dentro dessa proposta que se dá a fixação das primeiras igrejas no território brasileiro que teve um aumento representativo na sua área de atuação e controle o que provocou o alargamento no número dessas instituições (as igrejas) nessas novas paisagens que se formavam, sabendo que esses cenários buscavam dialogar com as práticas teológicas adotadas, que eram sintetizadas e adaptadas para as diversas realidades vigentes na época, a partir da ideia de moral religiosa, propagadas e estimuladas pelas ideologias religiosas difundidas no processo catequético. Desse modo, os espaços dos povoados, vilas e cidades foram delimitados a partir da edificação de uma igreja, que passa a representar a presença materializada do poder religioso na propagação da fé católica. Nesse sentido, a materialidade edificada encontra-se situada no território eclesiástico representado pela paróquia e pela freguesia, o que denomino de *território do sagrado*.

Com isso, torna-se necessário explanar o que se estabelece como paróquia e freguesia. Como afirma Almeida (1997, p.24), “a paróquia é a instituição eclesiástica que assegura as necessidades religiosas da mais velha estrutura de sociabilidade: a comunidade de habitantes”. Dessa forma, o autor nos ensina que em Portugal por volta dos séculos IV e V, se define e estabiliza os quadros territoriais, sendo que os termos “bispado” e “paróquia” eram imprecisos no que diz respeito a circunscrições territoriais, e só, com o Concílio de Trento, foi iniciada a estruturação territorial e a disciplina clerical.

A paróquia é o pilar da igreja, e uma das funções era salvaguardar o reino de possíveis espoliações econômicas. No caso de Portugal, que saía das guerras de reconquista e precisava consolidar o reino, a estrutura religiosa se tornava indispensável “estabelecendo-se uma íntima

aliança entre a mitra e a coroa, a espada e o báculo. O lema naquele momento era: Serviço de Deus; serviço esse marcadamente de expansão e conquista” (ALMEIDA, 1997 p. 26).

No século XIV, Portugal dispunha de um sistema paroquial extremamente consolidado, e conhecido como circunscrição eclesiástica que existiu tanto na cidade como no campo. Essa administração eclesiástica de circunscrição territorial para fins religiosos recebeu diferentes denominações como: *Eclesias* estava relacionada com a instalação da igreja-centro modelo utilizada até o século XIII; *Collatio* termo latino que está associado aos espaços habitados por indivíduos que comunga da mesma fé e estão sob obediência de uma autoridade eclesiástica que pode ser o vigário colado, sendo que o distrito da colação tinha a sua sede num templo ou igreja matriz; posteriormente foi empregada a denominação de *parrochia* ou *parochia* (paróquia), que designava tanto a igreja-centro ou a sede paroquial, englobando a sua circunscrição territorial ou colação (OLIVEIRA, 1950; ALMEIDA,1997). Tais definições comportam os limites territoriais eclesiásticos em Portugal.

É ainda em Almeida (1997), que encontramos as explicações para a paróquia em Portugal no século XVI. Destaca que havia duas instituições eclesiásticas que ocuparam o espaço português: a paróquia e os mosteiros. A paróquia estava ligada à hierarquia eclesiástica e o mosteiro era mais independente devido à imunidade que cercava a sua ereção, subordinada ao bispo local, e essa diferença gerou muitas polêmicas no campo administrativo dessas instituições e “no contexto do desenvolvimento da vida monacal portuguesa e a implantação e consolidação do sistema paroquial em Portugal” (ALMEIDA, 1997 p.43). Essas denominações a partir do século XVI vão ser aplicadas no Brasil.

No reinado D. João III, foi que o papa Júlio III, através da bula *Super specula militatis Ecclesiae*, de 25 de Fevereiro de 1551, criou a diocese¹³ da Bahia, sufragânea da Arquidiocese de Lisboa, na qual se formou os primeiros territórios eclesiásticos, com o intuito de estabelecer base física da geografia eclesiástica, delimitando seu poder na paisagem “compreendida da foz do rio do São Francisco, correndo para o Sul, até a ponta do Padrão na Bahia de Todos os Santos e cento e vinte quilômetros para o interior,” perto da povoação”, “desenhando uma sinuosa linha ascendente até reencontrar as águas sanfranciscana” (COSTA & SILVA, 2000, p.23). De acordo com Silva,

¹³ A diocese de São Salvador em 1676 através da *Bula Inter Pastoralis Officii Cura* foi elevada pelo papa Inocêncio III à categoria de Arquidiocese.

O Papa Júlio III justificou o ato por estar “o seu pensamento voltado para todas as Províncias do orbe, mormente para os lugares que, sob bafejo da misericórdia de Deus Onipotente, foram recuperados ou conquistado, pelos os Reis católicos às nações bárbaras e infiéis [...] para que nesses mesmos lugares [...] se enraíze profundamente a Religião Cristã, e o seus habitantes e naturais sempre progridam na Fé, escudados na alteridade doutrina dos veneráveis bispo (SILVA,2000,p.22).

Na delimitação e organização desse território eclesiástico é que vai se formar as primeiras paisagens do sagrado, cujo intuito era o de instituir as primeiras igrejas na colônia portuguesa da América. Dessa maneira, “algumas igrejas e capelas curadas, abertas à missa e outros ofícios, já pontilhavam alvinitentes, as areias das praias nas molduras verdes da mata atlântica” (SILVA, 2000, p.22). Além disso, o interesse da igreja era de instalar um centro de poder de onde pudesse irradiar a execução do projeto de salvação das almas e de crescimento da religião cristã de maneira a permitir a expansão da fé católica aos modelos de circunscrição eclesiástica existente em Portugal de acordo com o que já apresentamos.

A implementação dessa instituição na paisagem constituiu um território flexível dentro da unidade administrativa na América Portuguesa e assim, é que aparece a organização dos espaços com surgimento de uma malha urbana que está sendo instituída indicada pelos símbolos (a cruz em um espaço central dessa área perimetral) e os locais de cultos (capelas, oratórios, igrejas). Com isso, foi anexada à máquina administrativa uma hierarquia religiosa com funções de comando e execução (bispos, padres seculares e frades), que se distribuía nos territórios das capitanias no Brasil e também foram responsáveis pela execução de conjuntos arquitetônicos monumentais (igrejas, capelas, conventos e mosteiros). Nesse sentido, institucionalmente, a paróquia passa a ter outras denominações como a de paróquia colada que se distingui dos curatos encomendados e capelinhas. Essas denominações receberam umas especificidades no Brasil, sendo que a “paróquia colada indicava o reconhecimento, por parte das autoridades coloniais e de El- rei, da consolidação de áreas de ocupação com certa representatividade econômica ou expressão política” (TORRES- LONDOÑO, 1997, p.56).

Os párocos ou vigários poderiam ser nomeados pelo bispo ou pela autoridade política local, e para o seu reconhecimento era necessário a abertura de um processo seletivo para contratação e efetivação do padre. Desse modo, até a realização do concurso, era enviado pela autoridade um vigário para a paróquia recém-criada, e como tinha um tempo delimitado para exercer as funções sacerdotais eram conhecidos pela denominação de encomendados. Esses vigários aguardavam o reconhecimento real da criação da paróquia, ou seja, o concurso. No

concurso os candidatos eram examinados sobre a doutrina e quanto a sua idoneidade e após o resultado, o vigário eleito passava a ser colado, isto é, vitalício, tinha a perpetuidade do múnus juntamente com a dotação régia (NUNES, 2008). Dentro da hierarquia religiosa esses padres ascendiam “a um privilégio que os colocava numa situação de superioridade e num *status* diferenciado, como um dos poderes constituídos do universo colonial. Tal benefício materializava-se ao receber uma dotação determinada pelo Rei” (TORRES- LONDOÑO, 1997, p.56). Essa dotação era denominada cônica¹⁴.

Esse concurso fazia com que o padre se tornasse um funcionário do estado, o que não evitou os conflitos entre as duas instâncias. Com isso, a relação entre a hierarquia administrativa religiosa e hierarquia administrativa do Império nem sempre ocorreu de modo pacífico, conforme podemos verificar no trecho da Carta intitulada: *Traslado da carta de Sua Magestade que Deus guarde* que demonstra esse processo de expansão política e religiosa do Estado Português para suas colônias, vejamos:

Dom João por graça de Deus Rei de Portugal, e dos Algarves daquem e d além mar em África Senhor da Guiné etc, Faço saber a vós provedor da Fazenda da Capitania do Rio de Janeiro que o Governador e Capitão Geral de São Paulo e Minas em carta de quatorze de Setembro do anno passado me deu conta : que os Padres da Companhia tinham arrendado a passagem do Cubatão tendo eu ordenado se incorporasse na Coroa; ordeno-vos me deis a razão que houve para que tendo eu ordenado se incorporasse na Corôa estas, e as mais passagens se não haja executado a minha resolução, e assim me declareis que disposição se ha mandado guardar neste particular; e o que tem rendido as mais passagens para que se tenha esta noticia [...] Aos trinta e um de Outubro de mil setecentos e quatorze. (DOCUMENTOS HISTÓRICOS 1928/0001, p.39).

O documento em questão demonstra as disputas travadas pelo controle de um território, entre as ordens religiosas (no caso a Companhia de Jesus) e o governo português. Além disso, evidencia os conflitos existentes antes da expulsão dos jesuítas dos territórios do império português. Mas, independente desses embates entre mundo religioso e mundo político, a configuração do espaço eclesial proporcionou a formação de uma comunidade que se alicerçou nas diretrizes do cristianismo e legitimou os moradores, como seus fregueses, oportunamente essa comunidade de fregueses, *filií ecclesiae*, vai partilhar as mesmas crenças

¹⁴ Pagamento aos bispos, vigários e párocos, obtido para sua conveniente sustentação, por meio da derrama paroquial. A cônica tinha duas formas: 1) Sustento pelo voluntário estipêndio dos fiéis; 2) Régia anual proveniente da arrecadação dos dízimos pelo Rei de Portugal como Grão Mestre da Ordem de Cristo, devido ao padroado régio (NUNES, 2008, p.40).

e manifestações religiosas (MARX, 1991; BARCELOS, 2000; SILVA, 2000; CLAVAL, 2001; LIMA, 2001).

A vida religiosa dos fiéis se expressava através de sua participação nas missas, nas procissões, nas festas de seus santos padroeiros, nas celebrações do divino, da quaresma e do natal e nos ritos fúnebres. Lima sintetiza essa ideia:

A vida litúrgica dos fiéis se expressava sobretudo nas grandes celebrações da Semana Santa (procissões, autos religiosos, participação nas cerimônias), no Natal (Missa do Galo, Reisados), em Pentecostes (Bandeira do Divino) e nas festas de Nossa Senhora e dos oragos. Havia também o cumprimento do dever pascal, ao qual tanto se dedicavam os párocos (a chamada “desobriga”), ocasião em que os contratadores do dízimo cobravam o imposto *per cápita* (LIMA, 2001, p.39).

Portanto, a vida litúrgica começava a se materializar a partir das paróquias e freguesias que eram espaços instituídos nas áreas urbanas que se formavam e revelavam a permanência de antigas unidades territoriais. A elevação desses espaços de capela para a paróquia cria o que se denomina de freguesia, módulo de organização eclesiástica, ou seja, sua unidade territorial estabelece compromissos diretos com o estado na medida em que cabia aos padres organizar os dados sobre a vida dos moradores da comunidade (desde registro de casamento, batismo, óbito, organização dos quarteirões eleitorais). Enfim, eram responsáveis pelos registros referentes à vida civil dentro do território eclesiástico. Em relação às freguesias, Marx complementa enfatizado que:

“Não se diluiu o conjunto religioso – do edifício e área livre - no lugar agora crescido; pelo contrário, todos os esforços comuns se voltaram para ele, para realçar os símbolos e a efetiva sede da nova categoria que reconhece e enaltece a comunidade em ascensão. Não mais um simples arraial ou capela, porém uma freguesia ou paróquia!” (MARX, 1991, p.28).

É dentro dessas instituições que se formavam novas sociabilidades em torno do culto aos santos, como podemos destacar as irmandades e as casas de misericórdias. Tais instituições, foram cruciais para a criação de novos espaços devocionais e dedicação à fé. Marx destaca que:

“A terra para o santo, seu patrimônio ou da sua capela eram doados por um ou mais detentores de glebas vizinhas sob determinadas condições. Destacam-se as de cunho religioso, como rezar a missa para o doador e sua família, periodicamente e após a morte. Além da terra, outras doações permitam a construção de uma primeira capela e, sobre tudo, sua manutenção e funcionamento. Para tal, um administração se impunha e se constituía através de uma entendida específica ou de uma irmandade. A

construção do edifício, seu equipamento e guarda ficavam a cargo de seus responsáveis”(MARX,1991,p.26).

As transformações acarretadas pelos conjuntos de edifícios que eram implementados nas paisagens das freguesias demarcavam o ponto focal da vida religiosa do território eclesiástico. Notadamente, a evolução desses cenários em geral, tocava em aspectos que envolvia as questões urbanísticas calcadas nas feições físicas dos estabelecimentos eclesiásticos. Contudo, a expansão do território do império português apostou na repetição de uma mesma configuração ou planta urbana criada pelo modelo religioso, com poucas alterações na concepção de povoação, vilas, cidades.

Para organizar e fiscalizar os aparelhos religiosos é que foram publicadas as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*¹⁵, documento resultante do primeiro Sinodo Diocesano, convocado pelo arcebispo Dom Sebastião Monteiro da Vide, publicadas em 1707. Esse documento revela as tendências teológicas adotadas naquele momento de normatização das práticas religiosas da sociedade colonial. Código que regulou e incentivou a vida da igreja no Brasil entre o período colonial até o republicano (1707-1899), adaptado a circunstâncias locais, uma vez que antes dessa constituição os parâmetros norteadores eram o existente nas Constituições de Lisboa (MAGALHÃES, 2001). O intuito dessa Constituição era “corrigir os erros e abusos na administração dos sacramentos e frear as contínuas faltas que pautavam a vida dos fiéis” (TORRES- LONDOÑO, 1997, p.60). Esse último autor continua ressaltando que:

“Sob a palavra “paróquia” ou” Igreja paroquial”, foi pouco o que as constituições disseram. Porém, sob a palavra “pároco”, elas se alongaram por mais de 75 números, o que é claramente significativo. A paróquia, como já vinha sendo praticado, era entendida a partir do pároco. Assim, as constituições estabeleceram as funções, competências e obrigações que definiam a condição deste (TORRES- LONDOÑO, 1997, p.61).

Dessa forma, percebe-se que a Constituição foi um projeto de organização da igreja no Brasil, reafirmando as diretrizes da igreja na Arquidiocese da Bahia e em suas circunscrições eclesiásticas. Com isso, buscava-se estabelecer que o clero vivenciasse as práticas religiosas a partir dos parâmetros definidos para uma boa conduta cristã por parte dos párocos e dos fiéis.

¹⁵ As Constituições estão organizadas em um conjunto de cinco livros e 74 títulos, estabelecendo as regras de como os religiosos e leigos devem se comportar no universo católico brasileiro.

Enfim, as práticas religiosas destacadas surgem enquanto um mecanismo de viabilizar a unidade e manter o controle no novo território que, até aquele momento, encontrava-se com poucos dispositivos da representação da fé católica no território conquistado. O processo desencadeou a presença de ordens religiosas com o propósito de ampliar a presença cristã em diferentes espaços.

2.2 A formação do território eclesiástico de Sergipe del Rei.

"Pensar a presença e atuação da igreja através das ordens religiosas, do clero secular, das irmandades e ordens terceiras em Sergipe Del Rey não é uma tarefa fácil, já que a documentação referente ao período colonial é escassa nos arquivos de Sergipe, dificultando uma análise mais sistemática e densa que o tema necessita, carecendo assim, de melhores reflexões acerca do período citado. "Entretanto, o estudo do papel da igreja católica e sua atuação no Império e na República vêm sendo objeto constantemente revisitado nas ciências humanas e sociais e conta com uma produção bibliográfica na qual se pode localizar uma pluralidade de abordagens e dimensões de análise nos últimos anos produzidas por pesquisadores fora e dentro de Sergipe (OLIVEIRA JUNIOR, 2015) ¹⁶. Trata-se, nesse momento, de um campo bastante diversificado e que conta com uma bibliografia considerável

¹⁶ Ver as pesquisas: ANDRADE, Maristela Oliveira de. **500 anos de Catolicismo e Sincretismos no Brasil**, João Pessoa, PB: Ed. UFPB, 2002; ARAÚJO, José Carlos Souza. **Igreja Católica no Brasil: um estudo de mentalidade ideológica**, São Paulo: Paulinas, 1986; AZZI, Riolando. "Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil". in: **Religião e Sociedade**, São Paulo, n. 1, 1977, pp. 125 – 149; _____. **A Crisandade Colonial, Mito e Ideologia**, Petrópolis, RJ: Vozes, 1987; BIHLMEYER, K. TUECHILE, H; SILVEIRA CAMARGO, P. F. **História da Igreja: Idade Moderna**. São Paulo: Paulinas, 1965. V. 3. BRANDÃO, Sylvana (org). **História das Religiões no Brasil**, V. 1. Recife: EdUFPE-CEHILA, 2001; COMBY, Jean. **Para ler a História da Igreja II. Do século XV ao século XX**, São Paulo: Loyola, 1994 HOORNAERT, Eduardo. **Formação do Catolicismo Brasileiro, 1550 – 1800**, Petrópolis, RJ: Vozes, 1991, 3 ed.; MONTENEGRO, João Alfredo. **Evolução do Catolicismo no Brasil**, Petrópolis, RJ: Vozes, 1972; **a Eclesiástica Brasileira**, vol 36, fasc. 141, Março de 1976; ALMEIDA, Ivânia Maria. "Irmãos de Cor e Crença..." **Análise do compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Vila Nova Real de El Rei do Rio São Francisco**. Sergipe: São Cristóvão, 2005. Monografia (Graduação em História). Universidade Federal da Sergipe; MOTT, Luiz. **Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu**. In: MELO E SOUSA, Laura. São Paulo: Companhia das Letras, 1997; NASCIMENTO, Flávio Santos do. **Andado com Fé: os atores e os atos da irmandade do rosário da vila sergipana do Lagarto em perspectivas (1850-1888)**. **Rio de Janeiro**: NITERÓI, 2014. Dissertação (Mestrado em História Social) – NUNES, Verônica. Fontes judiciais para o estudo da Religiosidade. In: **História, Memória e Justiça**– revista eletrônica do Arquivo Judiciário. Ano 1, N. 1, Mar/Jun 2008; OLIVEIRA JUNIOR, João Mouzart de. **A cor da oração: sociabilidades e resistências na irmandade de São Benedito em Aracaju-SE São Cristóvão**, 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Sergipe; OLIVEIRA, Vanessa. **A Irmandade dos Homens Pretos do Rosário: etnicidade, devoção e caridade em São Cristóvão - Se (século XIX)**. São Cristóvão, 2008. Dissertação (Mestrado em sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal da Sergipe; Entre outras pesquisas são artigos, cartilhas, livros glossários, TCC de conclusão de curso, dissertações e Tese.

quando pensamos na atuação da igreja católica no Brasil e especificamente em Sergipe; levando em consideração que a documentação referente a esses períodos são mais acessíveis.

Adentramos em nossa reflexão, ressaltando que o processo de colonização e ocupação do “território sergipano” está articulado com a expansão política, econômica e religiosa da coroa portuguesa na sua colônia americana no século XVI. Freire (1977, p.67), ressalta que “o território de Sergipe era compreendido na doação que EL Rei D. João III fez da capitania da Bahia a Francisco Pereira Coutinho, a 5 de abril de 1534” e devido a uma série de circunstâncias não conseguiu se desenvolver. O certo é que o território de Sergipe até 1570 “não se constituía numa região ocupada” (SOUSA, 2012, p.15).

Antes da presença dos jesuítas o governo da Bahia tinha doado algumas sesmarias em terra ao sul do Rio Real, mas que não foram ocupadas devido à presença dos indígenas Tupinambá, e que por esse motivo, foram devolvidas ao controle da coroa portuguesa (ANTONIO, 2011). Esse fato pode ter favorecido a aliança dos nativos com os franceses, o que facilitou a partir dessa união a exploração e manutenção do comércio da madeira tintorial (o pau-brasil). Dessa forma, a instalação do Governo Geral na Bahia em 1548, não conseguiu o propósito de dar prosseguimento à conquista nem de facilitar as comunicações entre as Capitanias da Bahia e de Pernambuco, além de não evitar o contrabando do pau brasil (FREIRE, 1977; SALOMÃO, 1996). É importante destacar que os interesses entre franceses e portugueses eram distintos: o primeiro tinha a finalidade de pilhar os produtos locais para manter a sua atividade comercial, sem interesse no controle da população indígena. O segundo tinha como objetivo principal o controle territorial, a proteção dos produtos locais para serem exportados no comércio europeu e o domínio da população nativa. Com isso, se configuravam as animosidades entre portugueses e franceses.

Independente dos conflitos, os portugueses vão adentrando os sertões e estabelecendo áreas para criações de animais, da pecuária e para a produção agrícola. Salomão afirma que:

Sergipe não interessava aos colonos portugueses apenas como passagem entre Bahia e Pernambuco. Apresentava condições excepcionais para a pecuária, devido à abundância de rios e de seus pastos ainda virgens. Sem dúvida a sua conquista facilitaria o transporte dos rebanhos do vale baiano do rio São Francisco para o recôncavo. Além disso, localizado a meio caminho entre as capitanias de maior concentração populacional e as mais dinâmicas, em virtude da agro-indústria canavieira, Sergipe teria nelas os principais mercados para seus criadores (SALOMÃO, 1995, p.107).

Com isso, essa área foi compreendida por Salomão (1996) como um território “marginal”, por estar fora do espaço conquistado. Portanto, a importância de conquistar esse

território se deu pelas condições que poderia oferecer essa área que possuía rios e pastos ainda intocados. No processo de ocupação do “território marginal” é que se constituiu a demarcação do território eclesiástico objeto deste capítulo.

O primeiro movimento de ocupação da capitania de Sergipe Del Rey aconteceu em 1575, como parte do processo catequético empreendido pelo padre jesuíta Gaspar Lourenço e pelo irmão João Salônio, ambos fundaram as primeiras missões religiosas, cujo objetivo era a conversão do gentio e a implementação dos aparatos administrativos do Império português, ou como diz Freire (1977,p.69) “ao evangelho e não as armas; à paz e não à guerra, entregou-se a conquista da nova capitania”, ou seja, a presença desses religiosos nesse território estava inicialmente articulada com a prática de catequização dos grupos indígenas que habitavam o território sergipano. Freire ressalta que:

No intuito em - amansar o gentio por meio da religião, enviaram à localidade, às margens do rio São Francisco, alguns jesuítas. Estes são recebidos por chefes de várias tribos, entre eles o célebre Surubi, bastante respeitado pelos feitos em batalhas travadas com os portugueses, que em nome da paz - erguem uma cruz, a honra da edificação de uma igreja, em sua aldeia (FREIRE, 1977, p. 72).

As intenções desse empreendimento eram conquistar e demarcar administrativamente o território compreendido entre o rio São Francisco e a baía de Todos os Santos, a fim de criar uma comunicação entre as capitanias da Bahia e Pernambuco. Nessa fase, a historiografia sergipana chama atenção para a formação dos primeiros aldeamentos denominados: São Tomé, Santo Inácio e São Paulo. Mas, as tentativas de instalar as missões ocasionaram conflitos entre os criadores de gados que já se encontrava instalados e os padres que em virtude disso, não consolidaram a empreitada (FREIRE, 1977; SALOMÃO, 1996; NUNES, 1989,1996).

Entretanto, não podemos esquecer, naquele contexto, de algumas medidas que visavam à organização das colônias e o surgimento de novos espaços “urbanos” (ALVES, 2005). Esses espaços se baseavam no respeito ao consentimento da igreja que era algo indispensável para a coroa portuguesa num projeto tão grandioso quanto a expansão marítima. Todavia, é necessário problematizar com a devida prudência a frase do rei D. João III no Regimento passado a Tomé de Souza que se enquadra bem nessa complementaridade de interesses: “porque a principal coisa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para que

a gente dela se convertesse à nossa Santa Fé Católica¹⁷ [...]”. Os dizeres citados estão articulados com a aliança estabelecida entre o estado português e a igreja católica que colocou em prática o projeto colonizador na América. Nesse sentido, é que se insere a Companhia de Jesus e outras ordens religiosas.

Ao iniciar a interiorização da expansão colonizadora, os jesuítas cumpriram um papel político, econômico, religioso e social fundamental na formação colonial brasileira. Naquele momento, expandiram o projeto católico de conversão dos gentios o qual criou e organizou os aldeamentos missionários formados nesse novo território. Tornaram-se, a partir dos seus bens, referências inventadas de urbanização e modernidade, elevando, muitas vezes, povoados em vilas, e logo após em cidades, deste modo, influenciaram-nos diversos aspectos da vida de diferentes povoações. Na verdade, os jesuítas foram, em Sergipe, a vanguarda da colonização. Tiveram papel relevante desde a primeira tentativa de colonização do território e sua atuação vai desde o século XVI ao XVIII (ALVES, 2005). Nesse sentido, é possível enquadrar a Capitania de Sergipe Del Rey nas primeiras explorações territoriais religiosas do Brasil, o que pode ser ilustrado pela Carta do padre Inácio de Tolosa¹⁸ ao informar aos superiores da Ordem sobre as primeiras medidas adotadas para a ocupação do referido território.

Tendo fracassando a tentativa de conquista de Sergipe em 1575, o território em questão continua fora do controle da administração portuguesa e vai ser mantida a relação interna de comércio com os franceses. Como descreve Freire “Os franceses voltaram, reataram as relações com os naturais, cuja vontade dominavam e de cuja força física se serviam para a realização de seus intentos[...]” (FREIRE, 1995, p. 20) .

Assim, em 1590 se inicia sob a forma de campanha militar a efetivação da ocupação de Sergipe por ordem real. Essa empreitada consolidou-se no momento da União Ibérica (1580-1640), período que as colônias portuguesas passaram para o controle da Espanha cujo rei era Felipe II. A partir desse momento Cristóvão de Barros iniciou o processo de doação de sesmaria “organizando suas funções administrativas e deu-lhe o nome, Sergipe Del Rey, por ser, uma capitania devoluta à posse real” (ANTONIO, 2012, p. 34). Nesse território conquistado militarmente, se instituiu a administração portuguesa em âmbito civil, jurídico e

¹⁷.REGIMENTO passado a Tomé de Sousa. 1548. Disponível em: <<http://variasvariaveis.sites.uol.com.br/tome.html>>. Acesso em 11 maio 2016.

¹⁸ A carta do provincial no Brasil Inácio de Tolosa é o documento que narra a tentativa de conquista do território de Sergipe no período colonial e evidencia os embates travados entre os índios e os colonos.

religioso, sendo que essa última instância vai estar subordinada às diretrizes da Diocese da Bahia.

Nunes (1996, p. 219), reforça que “o desempenho da igreja na Capitania de Sergipe deve ser compreendido dentro do contexto externo- a política expansionista portuguesa – e do contexto interno – a estrutura sócio-econômica local”. Portanto, a formação e estruturação do território sergipano impulsionou a instauração de núcleos populacionais, motivando assim, o desenvolvimento das práticas religiosas no cotidiano local, o que fez surgir o território do sagrado, a partir da criação de paróquias e freguesias cujos limites se modificavam à medida que novas paróquias e freguesias eram erigidas ou desmembradas de suas antigas freguesias o que tornava esses limites bastante flexíveis.

Para isso, temos que entender como se processou as ereções de paróquias e freguesias na capitania de Sergipe, cujo movimento de organização foram efetivados pela necessidade da aplicação dos serviços religiosos em suas localidades, assim, os moradores redigiam suas petições direcionadas ao rei e a Diocese da Bahia a fim de conseguir o aval e o apoio para “ministrar o sacramento descentemente”. Entretanto, esse movimento de organização não agradou a todos, uma vez que muitos senhores suplicavam o pagamento de impostos pelo uso de suas terras e de sua capela adornada e preparada para o sacrifício da missa e dos seus sacramentos, ou seja, eles questionavam que na elevação para matriz e paróquia os administradores religiosos deveriam pagar pelo uso.

Para exemplificar essa situação observemos a carta de 27 de julho de 1719 enviada para Mesa da Consciência e Ordens sobre o requerimento do coronel Garcia d'Ávila Pereira publicada no livro *A Capitania de Sergipe e suas Ouvidorias* de Ivo do Prado em 1919. O documento trata sobre as capelas do coronel Garcia d'Ávila em Sergipe e no Norte da Bahia. Vejamos:

Diz o coronel Garcia d'Ávila Pereira, morador no termo da cidade da Bahia que elle é senhor e possuidor de varias terras na capitania delia e em outras do estado do Brazil em as quais ha varias Capellas que edificarão seus pães e avós a sua custa, e as dotarão, e assistirão com tudo necessário para nellas se poder dizer missa dessentemente, e administrarem os Sacramentos a elles, e a sua familia e escravos pondo para esse fim nellas capellaens a quem pagavam os quais com licença dos vigários administravam os ditos Sacramentos também aos vizinhos e nesta mesma formao tem feito o supplicante depois que entrou na administração, e porem no anno passado foy V. Magestade servido mandar crear de novo varias freguezias na dita capitania da Bahia, e suas anexas nomeyando para Igrejas delias varias cappellas, e entre ellas [...]a de **Nossa Senhora do Campo do Ryo Real**, cita nas terras que o

supplicante possui, como administrador do Morgado ou Cappella que instituiu Belchior Dias Moreyra, (i) seu parente, edeysando o necessário para a fabrica da dita capella de- clarou que nunca poderia ser freguezia, e que sendo se apli- casse a renda delia a outra Cappella de Nossa Senhora de Jusus que também fundou nas terras que vincullou, com effeito se nomearão vigários para as ditas freguezias os quaes tomarão posse das ditas cappellas para delias usarem como de Matrizes ao que o supplicante se nam opôs por não parecer desobidiente as ordens de V. Magestade, nem que queria impedir a administração dos sacramentos d'aque]-les moradores que V. Magestade lhe facilitou com os ditos no\os parrochos, recorre porem agora a V. Magestade, fa- zendo-lhe presente que o supplicante não foi ouvido para a erecção das ditas Cappellas em freguezias, e sem consenti- mento seu parece não seria a mente de V. Magestade querello privar da administração delias, e mais quando alem deste prejuizo recebe o supplicante outros muitos de serem as ditas cappellas freguezias porque os vigários hão de querer edificar casas junto a ellas, e trazer suas cavalgadas, e fazer creações sem pagarem renda alguma ao supplicante, e os freguezes lhe hão de devassar as suas terras, e causar damno aos gados, e criações para que lhe servem os quais danos só podem secar mandando V. Magestade fazer a ua custa, ou a dos freguezes Igrejas para Matrizes em termo breve[...](PRADO, 2015/1919, p.170 -171).

Desse modo, podemos observar os movimentos entorno da criação de uma paróquia ou freguesia que tem por trás uma família, cujo poder financeiro lhe permitiu construir capelas. No caso da família da casa da Torre, demonstra sua preocupação com a perda do controle de suas terras, enfatizando sua indignação diante de suas perdas e limitações de seu poder. Fica evidente quando relata a sua preocupação com a elevação da capela de Nossa Senhora do Campo do Rio Real ao declarar e justificar que ela não deveria ser freguesia, por ter sido edificada por seu parente Belchior Dias Moreyra.

Nesse sentido, identificamos que o domínio eclesiástico enfrentou em sua expansão embates com os proprietários de terra que não abriam mão de suas posses territoriais, por outro lado, observaremos nas tabelas que seguem que as paróquias e freguesias foram se formando e se estabelecendo de forma lenta nesse território anexado ao poder eclesiástico da Diocese/Arquidiocese da Bahia.

Tabela¹⁹ 2- Relação das Paróquias da Capitania de Sergipe Del Rei nos séculos XVII e XVIII

o	ANO	Paróquias	Instituídas no Bispado ou Arcebispado	Localidade/SEDE
1	1608	Nossa Senhora da Vitória da cidade de São Cristóvão	Bispo D. Constantino Barradas (1602-1618)	São Cristóvão
2	1677	Santo Antônio da Vila Nova Del Rey do Rio São Francisco	Arcebispo Dom Gaspar Barata de Mendonça (1676-1681)	Vila Nova do Rio São Francisco (Neópolis)
3	1680	Santa Luzia do Rio Real	Arcebispo Dom Gaspar Barata de Mendonça (1676-1681)	Vila de Santa Luzia do Rio Real
4	1698	Santo Antônio e Almas de Itabaiana	Arcebispo João Franco de Oliveira (1691-1700)	Vila de Itabaiana
5	1700	Jesus, Maria e José e São Gonçalo do Pé do Banco.	Arcebispo João Franco de Oliveira (1691-1700)	Pé do Banco (Siriri)
6	1703	Santo Antônio da Vila do Lagarto	Arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide (1702-1722)	Vila do Lagarto
7	1718	Santo Antônio do Urubu de Baixo	Arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide (1702-1722)	Vila do Santo Antônio do Urubu de Baixo
08	1718	Nossa Senhora da Conceição Aracaju	Arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide (1702-1722)	Aracaju
	1718	Nossa Senhora dos Campos do Rio Real	Arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide (1702-1722)	Vila de Campos do Rio Real (Tobias Barreto)
10	1718	Nossa Senhora do Socorro da Cotinguiba	Arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide (1702-1722)	Vila de Nossa Senhora do Socorro
11	1758	Nossa Senhora do Socorro (Geru)	Arcebispo D. José Botelho de Matos (1741-1760)	Nova Távara-Geru
12	1783	Santo Amaro das Brotas ((Grotas)	Arcebispo Dom Frei Antônio Correia 1779-1802	Vila de Santo Amaro

Elaboração: Verônica Nunes e João Mouzart (2018)

¹⁹ FREIRE, [1891] 1977, [1906] 1995; SILVA, 1920; NUNES, 1996; SILVA, 2000; ALVES & FREITAS, 2001; MAGALHÃES, 2001; SOUZA [1808], 2005).

Tabela 3 - Relação das Freguesias da Capitania de Sergipe del Rei nos séculos XVII e XVIII

Nº	ANO	Freguesias	Instituídas no Bispado ou Arcebispado	Localidade/SEDE	Limites
1	1617	Nossa Senhora da Vitória Da cidade de São Cristóvão (SE)	Bispo D.Constantino Barradas (1602-1618)	São Cristóvão	De São Cristóvão ao Rio Xingó/Rio são Francisco; e de São Cristóvão ao rio Real.
2	1675	Santo Antônio e Almas de Itabaiana (SE)	Arcebispo Dom Gaspar Barata de Mendonça (1676-1681)	Vila Santo Antônio de Itabaiana	Lagarto com o vaza barris; Geremoabo e o rio Sergipe separa de Santo Amaro. Obs: Pertence a essa freguesia os termos de Santo Antônio da piedade do Lagarto e Nossa Senhora dos Campos do Rio Real
3	1679	Santo Antônio da Vila Nova Del Rey do Rio São Francisco (Desmembrada da Freguesia de Nossa Senhora da Vitória da cidade de São Cristóvão (SE))	Arcebispo Dom Gaspar Barata de Mendonça (1676-1681)	Vila Nova do Rio São Francisco (Neópolis)	Da freguesia de Santo Amaro até o Riacho Xingó no Rio São Francisco
4	1679	Santo Antônio da Vila do Lagarto (SE) (Desmembrada da Vila de Santo Antônio e Almas de Itabaiana (SE))	Arcebispo Dom Gaspar Barata de Mendonça (1676-1681)	Vila do Lagarto	Quebrada Grande que divide com São Cristóvão; O Rio Vaza Barris separa o termo da Vila de Itabaiana; Matas de Simão Dias separa da freguesia de Geremoabo; Rio Piauí do termo da vila de Santa Luzia e o Rio real do termo da Vila de Itapicuru.

5	1698	Santa Luzia do Rio Real (Desmembrada da freguesia de Santo Amaro do Ipitanga – Lauro de Freitas-(BA)	Arcebispo João Franco de Oliveira (1691-1700)	Vila de Santa Luzia do Rio Real	Desde as moedas que a divide da freguesia do Lagarto; até o Rio Sagui que a separa de abadia (BA).
6	1700	Jesus, Maria e José e São Gonçalo do Pé do Banco.	Arcebispo João Franco de Oliveira (1691-1700)	Pé do Banco (Siriri)	Rio Sergipe que separa da Freguesia de Santo Amaro das Brotas
7	1718	Santo Antônio do Urubu de baixo (Propriá)		Arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide (1702 - 1722)	Da freguesia Santo Antônio da Vila Nova Del Rey do Rio São Francisco até o Riacho Xingó no Rio São Francisco
8	1718	Nossa Senhora dos Campos do Rio Real			Do limite da vila de Lagarto até o Rio Real
9	1718	Nossa senhora do socorro da Cotinguiba			Da Vila de Nossa Senhora do Socorro até pé do banco
10	1783(?)	Santo Amaro das Brotas (?) (Grotas)?()	Arcebispo Dom Frei Antônio Correia (1779-1802)	Vila de Santo Amaro	Da freguesia do Socorro até o Rio Sergipe que separa da Freguesia do Pé do banco

Elaboração: Verônica Nunes e João Mouzart (2018)

A partir das tabelas, iremos discorrer um pouco sobre a formação desse território eclesiástico. Iniciamos com as reflexões de Francisco Antônio de Carvalho Lima Junior (2015) ao afirmar que “as primeiras freguesias da Bahia foram as da Capital: Victoria, em 1549, a Sé, em 1552, apenas meio século²⁰, antes, da de São Christovão, primeira de Sergipe” (LIMA JUNIOR, 2015/1918, p.312). Deste modo, apresenta a configuração da extensão das primeiras organizações territoriais eclesiásticas no Brasil, especificamente na Bahia, e aparecem as primeiras iniciativas em solo sergipano, motivados pelas medidas adotadas pela diocese da Bahia no afã de cumprir os compromissos da expansão da fé nas terras conquistadas, ampliando seus poderes territoriais e, ao mesmo tempo, iam sendo delimitados os espaços do sagrado entre a Capitania de Sergipe e a da Bahia. Ressaltando também que “com a fundação da Capitania de Sergipe, e até a criação da freguesia (sic) de São Christovão, é presumível ter chegado até o Rio São Francisco a jurisdição bahiana de N.

²⁰ Enfatizamos que na realidade são 56 anos para a criação da paróquia de Nossa Senhora da Vitória em 1608.

Senhóra (sic) da Victoria, acompanhando o litoral, que era a zona povoada” (LIMA JUNIOR, 2015/1918, p.313). Com isso, entendemos que antes da ereção da freguesia – paróquia a região pertencia a freguesia de Nossa Senhora da Vitória da cidade de Salvador criada em 1561²¹.

Diante do exposto, destacamos que a primeira paróquia erigida em Sergipe foi a de Nossa Senhora da Vitória, instituída em 1608 na cidade de São Cristóvão no mandato do 3º bispo do Brasil Dom Constantino Barradas²². A qual foi elevada em 1617 à categoria de freguesia e seus limites se estendiam ao norte até o riacho Xingó no Rio São Francisco, ao Sul provavelmente até o Rio Real²³, fazendo limite com a freguesia e paróquia de Santo Amaro de Ipitanga (BA). É nesse ano que se tem o registro do primeiro vigário de Sergipe, o Pe. Antônio Murtinho que administrou tanto juridicamente quanto eclesiasticamente a freguesia de Nossa Senhora da Vitória da cidade de São Cristóvão (NUNES, 1996).



Foto 18 **Igreja de Nossa Senhora da Vitória**. Foto: Geraldo Luis, 2018.

²¹ Ver: Silva (2000, p.67)

²² Nasceu em Lisboa, por volta do ano de 1550, sendo seus pais André Henriques e Francisca Barradas. Fez longos estudos, obtendo os graus acadêmicos de Mestre em artes (filosofia) e doutor em Teologia pela Universidade de Coimbra (MAGALHÃES, 2001, p. 21).

²³ Acreditamos que o limite chegasse até o Rio Real. Dessa forma, por ausência de fontes documentais e bibliográficas que confirme os limites do território eclesiástico de Sergipe para a extensão Sul da capitania.

Dentro do panorama da organização eclesiástica no Brasil em 1676 verifica-se que a Diocese de São Salvador foi elevada a categoria de Arquidiocese, tendo o rio São Francisco como limite divisor entre seu território eclesiástico e o da Diocese de Olinda, sufragânea com a do Rio de Janeiro, e para o Sul o Rio Jequitinhonha, a separa da Capitania de Porto Seguro que fazia parte da prelazia do Rio de Janeiro; inclusive também fazia parte da Arquidiocese de Salvador algumas freguesias do norte de Minas (SILVA, 2000). Nesse ano também, por conta dessa elevação foi criada a Vigária Geral²⁴ de Sergipe que significa uma delegacia eclesiástica do Arcebispado de São Salvador, ou seja, foi uma forma de aproximar da população da capitania de Sergipe, a figura do Arcebispo, representada na figura do pároco de Nossa Senhora da Vitória que ao se tornar o vigário geral ficou responsável pela função de atender as necessidades dos fiéis e acompanhar suas práticas²⁵.

Em 1677 foi criada a paróquia de Santo Antônio de Vila Nova desmembrada da freguesia de Nossa Senhora da Vitória da cidade de São Cristóvão, sendo que em 1679 o Arcebispo Dom Gaspar Barata de Mendonça (1676-1681), para a instituiu a freguesia de Santo Antônio da Vila Nova del Rei do rio São Francisco.

Um dos fatores para as configurações territoriais eclesiásticas e criação de novas freguesias prede-se a questão de que as freguesias abrangeram áreas excessivamente grandes, o que tornava impossível o deslocamento de alguns fiéis para frequentar os cultos (DERNTL, 2010). Para que a elevação fosse efetivada era necessário seguir alguns critérios. Vejamos:

A instalação das estruturas eclesiásticas no território tinha início com a concessão de autorização para erigir uma capela curada, ou seja, servida regularmente por um cura ou vigário coadjutor. A capela deveria ter um patrimônio fundiário próprio e um dote ou patrimônio capaz de assegurar uma renda anual mínima para a sua manutenção. Antes de começar a funcionar, deveria ser inspecionada e consagrada para o culto. A promoção de uma capela à condição de freguesia costumava levar em consideração critérios de ordem econômica e demográfica, embora fatores de ordem política pudessem mesmo ter preeminência. Em geral, os moradores suplicavam a elevação à freguesia alegando encontrarem-se carentes de assistência espiritual devido à distância à sede paroquial e a dificuldades de caminhos. Era necessário que a capela já tivesse sido então transformada em um edifício maior, a igreja matriz. O território onde viviam os fiéis que frequentavam a capela não era delimitado fisicamente. Já as freguesias, depois de fundadas, precisavam ir demarcando seu território à medida que surgissem freguesias confinantes (DERNTL, 2010, p.66).

²⁴ Ver : Nunes (1996, p.230)

²⁵ Essa Vigararia Geral funcionaria até 1910, quando foi criada a Diocese de Aracaju.

Esses critérios de padronização iam sendo estabelecidos a fim de melhorar as condições das igrejas que se encontravam em situações precárias. Para Derntl (2010, p.66) “cabe observar que, depois do Concílio de Trento, a Igreja tornou-se mais rigorosa quanto as condições materiais do culto e por vezes recomendou dar preferência a materiais como pedra e cal no lugar da taipa”.

Derntl (2010) chama atenção para um ponto interessante a fim de compreender a formação dos territórios eclesiásticos, ao destacar que os espaços onde viviam os fiéis que frequentavam a capela, não era demarcado ou delimitado fisicamente nas paisagens locais. E em relação às freguesias, depois de fundadas, precisavam demarcar seu território à medida que aparecessem novas freguesias. Nesse sentido, podemos inserir como exemplo, o caso da freguesia de Santo Antônio da Vila Real do São Francisco, cujo limite se estendia até o riacho Xingó, no rio São Francisco. Essa freguesia possuía duzentos moradores em 1689, constituindo-se como um das principais rotas de travessia do rio São Francisco por parte da população que vinha tanto da Bahia, quanto de Pernambuco.

Mott (1986, p.74) ressalta que “Vila Nova era nos alvares dos anos 1800 a freguesia mais populosa do Rio S. Francisco. Elevada a categoria de Freguesia de 1679” [...]. Informação essa que é comungada por Souza (2005/1808) e Freire (1995). Todavia, Nunes (1996) apresenta a formação dessa freguesia em 1678 diferenciando-se dos outros. Porém, Saint – Adolphe (2001/1845) apresenta a criação da paróquia em questão no mesmo ano apontando por Nunes. Já Magalhães (2000), coloca sua criação dentro da gestão do Arcebispo Dom Gaspar Barata de Mendonça ocorrida entre 1676 a 1681, esses dados contribuem para que possamos especular que a criação da paróquia tenha ocorrido por volta de 1677 - 1678 levando em consideração que não há um consenso dentro da historiografia sobre o surgimento dessa paróquia.

Também a esta freguesia estava subordinadas Pacatuba, a antiga aldeia indígena de São Félix e a missão da Ilha de São Pedro, ambas sob a responsabilidade dos frades capuchinhos franceses. Além disso, também fazia parte da freguesia a povoação do Buraco e o Morgado pertencente a Antônio Gomes Ferrão Castelo Branco, que já estava preso ao foro de São Cristóvão desde 1669.²⁶

No século XVII, outros missionários chegaram a região como os carmelitas (1618 e 1619), os franciscanos (1659) e os capuchinhos italianos (1671), liderados por frei Anastácio

²⁶ Ver Prado (2015/1919,p.353).

de Audierne. Estes passaram a catequizar os índios Aramuru da ilha de São Pedro do Porto da Folha e estabeleceram outra missão com os índios caiapós, em Pacatuba (NUNES, 1996, p.245-246). Segundo Dantas,

[...] missões ambulantes realizadas pelos jesuítas entre os índios de Sergipe no final do século XVI são gradativamente substituídas pelas missões aldeamentos. Na primeira modalidade, os padres circulavam pelas aldeias pregando a religião cristã a uma população indígena que ainda conservava suas formas próprias de organização e cultura. Na segunda, os padres se fixavam entre os índios muitas vezes expulsos dos territórios que outrora ocupavam ou desgarrados das suas comunidades de origem que, ajuntados com outros de etnias diversas, são submetidos à nova ordem. As missões aldeamentos se expandem à medida que a colonização avança. (DANTAS, 1991, p.40)



Figura 19: Igreja de Santo Antônio da Vila Nova del Rey do Rio São Francisco(1678) Disponível em <https://br.pinterest.com/pin/451204456389639864/?lp=true>. Acesso em 03 de jan. de 2017

A paróquia de Santo Antônio e Almas de Itabaiana foram criada em 1698 no Arcebispado de D. João Franco de Oliveira (1691-1700). Sendo que sua freguesia data de 1675. Porém, alguns autores divergem acerca da criação tanto da paróquia quanto da

freguesia. Nunes (1996) apresenta a data de 1675 como sendo a de criação da freguesia, data essa que é questionada por Silva (2000) que interroga a data da criação dessa freguesia e não ressalta em sua listagem a criação dessa paróquia. Já Souza (2005/1808) apresenta essa data (1675) como a da criação da paróquia sem ressaltar a criação da freguesia. Para complementar essa discussão sobre a data da criação da paróquia e da freguesia de Itabaiana, Saint –Adolphe (2001/1845) enfatiza que a criação da paróquia em questão foi em 1698, entretanto, não ressalta a criação da freguesia. Magalhães (2001) ao fazer a relação das paróquias eretas no arcebispado de Dom João Franco de Oliveira (1691-1700), não especifica a data, mas insere a criação da paróquia em sua gestão. Além disso, Freire (1995), fala da criação da vila em 1698 sem tocar na criação da paróquia ou da freguesia. E por último Lima Junior (2015/1918) afirma que a criação da freguesia foi em 1675, mesmo assim, não registra a criação da paróquia. Desse modo, especulamos a partir dos autores supracitados que a freguesia em 1675 e a paróquia foi criada em 1698 junto com elevação a categoria de vila, desatando o laço que foi criado sobre esse assunto.

Enfatizamos que não existem nos documentos consultados e nem na literatura pesquisada se a freguesia / paróquia de Santo Antônio e Almas de Itabaiana foram criadas desmembradas da Freguesia / paróquia de Nossa Senhora da Vitória (São Cristóvão). O que sabemos é que esses espaços religiosos foram sendo estabelecidos pela necessidade de atender melhor os féis que habitavam as áreas compreendidas nos limites entre Jeremoabo, Lagarto e Santo Amaro. Entretanto, podemos inferir que sua criação decorre de mais um desmembrando da freguesia de Nossa Senhora da Vitória. Além disso, Lima Junior (2015/1918) nos dá uma pista de que a freguesia de Itabaiana a partir de 1675 atenderia os moradores da jurisdição entre o São Francisco, o vale do Vaza- Barris, as nascentes do rio Itapicuru e o sertão de Jacobina, sendo paroquiados e administrados pelo pároco de Itabaiana, deixando claro que essa área não poderia ser paroquiada por Nossa Senhora de Santo Amaro de Ipitanga/BA. Entretanto, é interessante informar que essa freguesia vai sofrer modificações em seu território a partir de 1679 quando vão ser criadas freguesias do Lagarto.



Figura20:Igreja Velha de Itabaiana.Wanderlei Menezes.2012.Disponível em : <https://wanderleihistoriografofpmi.wordpress.com/>. Acesso em: 03 de maio de 2017



FIGURA 21: Igreja de Santo Antônio e Almas de Itabaiana. Disponível em: <https://mapio.net/o/4832571?>. Acesso em: 03 de mai. de 2017

No limite central da Capitania, a configuração territorial eclesiástica aparece em 1679 com a criação da Freguesia de Santo Antônio da Piedade na gestão administrativa de Dom Gaspar Barata de Mendonça (1676-1682). Segundo Sebrão, Sobrinho (2003) foi no século XVIII, com Dom Sebastião Monteiro da Vide que foi enviado o primeiro vigário, padre Constantino Marinho, para a freguesia citada. O autor destaca que o vigário não satisfeito com o local em que se encontrava a capela, solicitou ao Arcebispo a mudança da sede e do nome da invocação da localidade que passa a ser denominada de Nossa Senhora da Piedade do Lagarto, que mesmo com a criação de sua freguesia ainda era administrada eclesiasticamente pelo termo da freguesia de Santo Antônio e Almas de Itabaiana a quem, desde 1675, estava subordinada. Enfatizamos que tanto a paróquia Santo Antônio e Almas de Itabaiana (1698²⁷) quanto a de Nossa Senhora da Piedade do Lagarto (1703²⁸) foram eretas posteriores a criação das suas respectivas freguesias. Um dos entendimentos possíveis que surge a partir desses dados é que para instituir uma freguesia não era necessário ter sido ereta a paróquia com a igreja matriz.



Figura22. **Capela de Santo Antônio.** Disponível: https://www.tripadvisor.com.br/LocationPhotoDirectLink-g2343265-i184355359-Lagarto_State_of_Sergipe.html. Acesso em: 03 de jan. de 2018

²⁷ Há uma referência da criação da paróquia de Santo Antônio e Almas de Itabaiana na Gestão do Arcebispo Dom João Franco de Oliveira (1691-1700) no livro Pastores da Bahia de Walter Magalhães, 2001. Além disso, a data específica de 1698 aparece no Dicionário da Província de Sergipe de J. C. R de Milliet de Saint- Adolphe organizado por Francisco José Alves e Itamar Freitas, publicado pela Editora UFS em 2001.

²⁸ Ver Magalhães (2001, p.40).

Especulamos que este seja (referente a figura 22) o sítio onde foi erigida a capela de Santo Antônio da Piedade do Lagarto, como destaca Sebrão, Sobrinho (2003). Mesmo que a construção que se vê, seja do século XX, e muito provavelmente, o local deve estar associado às memórias que mantiveram a tradição oral sobre a localidade.



Figura23. Igreja Matriz de Nossa Senhora da Piedade. Disponível em: <http://lagartonet.com/2013/04/19/lagarto-133-anos-crescendo-com-sergipe/>. Acesso em: 03 de mai.de 2017.

A região de Santa Luzia foi palco das primeiras empreitadas, tanto religiosa, quanto militar, na tentativa de conquista do território de Sergipe, podendo ser considerado o povoado mais antigo de Sergipe, nesse caso, também aparece na historiografia sergipana como a rota de entrada dos padres da Companhia de Jesus em 1575, com a presença dos jesuítas Gaspar Lourenço e João Salônio. Nessa povoação é que se tem notícia da primeira missa realizada na capitania de Sergipe Del Rey (LIMA JUNIOR 2015/1918).

A ereção da freguesia e vila de Santa Luzia do Rio Real deu-se em 1698²⁹ (Santa Luzia do Itanhi), fez parte das últimas empreitadas da Arquidiocese da Bahia em Sergipe no século XVII, sendo que até 1680 enquanto paróquia³⁰ estava vinculada eclesiasticamente a paróquia de Santo Amaro do Ipitanga na Bahia, atual município de Lauro de Freitas. Segundo Freire

²⁹ Silva (2000) traz a criação da Freguesia em 1698, diferenciando das ideais de Nunes (1996) que apresenta a criação em 1680 com o desmembramento da freguesia de Santo Amaro do Ipitanga.

³⁰ Souza (2005,1808) apresenta que a criação da paróquia de Santa Luzia deu-se em 1680 diferenciando-se das ideais de Nunes (1996) que traz em seus escritos a criação da freguesia nesse ano.

(1977) essa foi uma área de muitos conflitos, uma vez que as povoações de Inhambupe, Itapicuru e Abadia desde 1627 ficaram subordinadas a Capitania de Sergipe a partir da provisão de 24 e 28 de Abril do citado ano. Entretanto, os habitantes mantiveram a sua luta pela separação do território sergipano. A ereção de Abadia a condição de vila, nesse mesmo ano, fez com que o ouvidor de Sergipe Antônio Soares Pinto dilatasse o limite paroquial da nova vila, até o rio Sagui, com isso, a paróquia de Santa Luzia perdeu parte do seu território entre o rio Sagui e o rio Real. Esses conflitos perduraram até 1750 quando o governo colonial resolveu a questão, desanexando as três vilas citadas do território de Sergipe inserindo-as na Freguesia de Nazaré³¹ pertencente a capitania da Bahia.



Figura. 24 **Igreja Santa Luzia do Rio Real.** Foto: Geraldo Luiz, 2018.

No Arcebispado de Dom João Franco de Oliveira foi ereta a paróquia de São Gonçalo do rio Sergipe d'El Rei e, segundo Souza “não consta ao certo o ano de sua ereção” (SOUZA, 2005/1808 p.69). Teve como primeiro vigário Manoel Carneiro de Sá que tomou posse da administração dessa paróquia em 18 de fevereiro de 1700 ano da criação dessa freguesia. Anos depois de sua fundação foi transladado o seu orago para uma capela denominada Jesus, Maria, José do Pé do Banco que se encontrava instalada no centro da freguesia, tudo isso foi efetivado na gestão eclesiástica de D. Sebastião Monteiro da Vide (1702-1722) (SOUZA 2005/1808).

³¹Síntese elaborada do livro “História de Sergipe” nas páginas 201 e 204.



Figura. 25: Igreja Jesus, Maria e José. Foto: Marcos Rocha Santana, 2018.

A freguesia de Santo Antônio do Urubu de Baixo foi instituída em 18 de outubro de 1718, desanexada da freguesia de Villa Nova na administração eclesiástica do Arcebispo Sebastião Monteiro da Vide (1702-1722), seus limites territoriais eclesiásticos foi o riacho do Xingó a 58 léguas acima da foz do S. Francisco, separando a “freguezia de Urubu (Própria), das missões dos Índios Carirys, Cariacas e Mumgurús, todas existentes na Capitania de Sergipe. Foi também o termo do morgado que, outr'ora, pertenceu á família Gomes Ferrão Castello Branco” (PRADO 2015/1919, p.351). Nessa nova configuração, a freguesia de Vila Nova reduz o seu espaço territorial eclesiástico que passa a ter um novo limite: o riacho Pindoba; estabelecendo assim as novas fronteiras do sagrado e, com o desmembramento, vai ficar no controle da Freguesia de Santo Antônio do Urubu a Missão de São Pedro no Rio São Francisco, isto é, a missão indígena dos índios Xokó que estava vinculada ao controle catequético dos frades capuchinhos, pertencente à povoação de Porto da Folha (Buraco). Sabemos também que paróquia de Porto da Folha, votiva a Nossa Senhora da Conceição, foi criada em 1718, entretanto, Arraes (2013), apresenta a criação da paróquia de Porto da Folha com a invocação de Nossa Senhora do Ó do Porto da Folha indicando que 1714 como seu ano de fundação, porém esse dado não foi corroborado por nenhum dos autores que abordaram sobre o território eclesiástico. No entanto, o mesmo autor informa que tempos mais tarde diversos oragos de freguesias foram substituídos.

Entretanto, mesmo sem ser o período que estamos estudando consideramos interessante apresentar o que ocorreu com o território da freguesia do Santo Antônio de Urubu de Baixo com o seu desmembramento nos oitocentos. O tramite para elevação da freguesia a vila de Porto da Folha só irá ser efetivada próximo aos meados do século XIX.³² Este fato vai ocasionar a alteração do território eclesiástico da freguesia de Urubu de Baixo, criando a Freguesia de São Pedro de Porto da Folha, cuja sede será a Ilha de São Pedro onde se localizava a missão indígena. A transferência da sede da freguesia de São Pedro para a povoação do Buraco em 1841 deu-se anos mais tarde, especificamente em 1846, a partir da lei baiana que a denomina de freguesia de Nossa Senhora do Buraco; Lima Junior chama a atenção para denominação da invocação que não é Nossa Senhora do Buraco, mas Nossa Senhora da Conceição do Porto da Folha e nessa freguesia também estava inserido o Morgado do Porto da Folha (LIMA JUNIOR, 2015/1918). Dessa maneira, se observa três expressões de uma invocação para a mesma freguesia.



Figura. 26 **Igreja Santo Antônio**. Disponível em <https://olhares.uol.com.br/igreja-de-propriase-foto5195747.html>. Acesso em: 03 de mai.de 2017.

³² Sobre o assunto em questão Ver: Prado (2015/1919, p. 385) e Lima (2015/1918, p.292-310).

O mapa que apresentamos foi elaborado para atender uma medida ordenada pela Coroa portuguesa a fim de se realizar uma carta do Brasil colonial em 1757, denominada *Descrições das Villas pelas Camaras*, nele ficava consignada a composição da Freguesia do Urubu de Baixo do Rio São Francisco onde estão pontuadas as casas - “fogos”, os espaços administrativos, edificações religiosas, matas, relevos e bacia hidrográfica da região.

MAPA DA FREGUESIA DE SANTO ANTÔNIO DO URUBU DE BAIXO DO RIO SÃO FRANCISCO

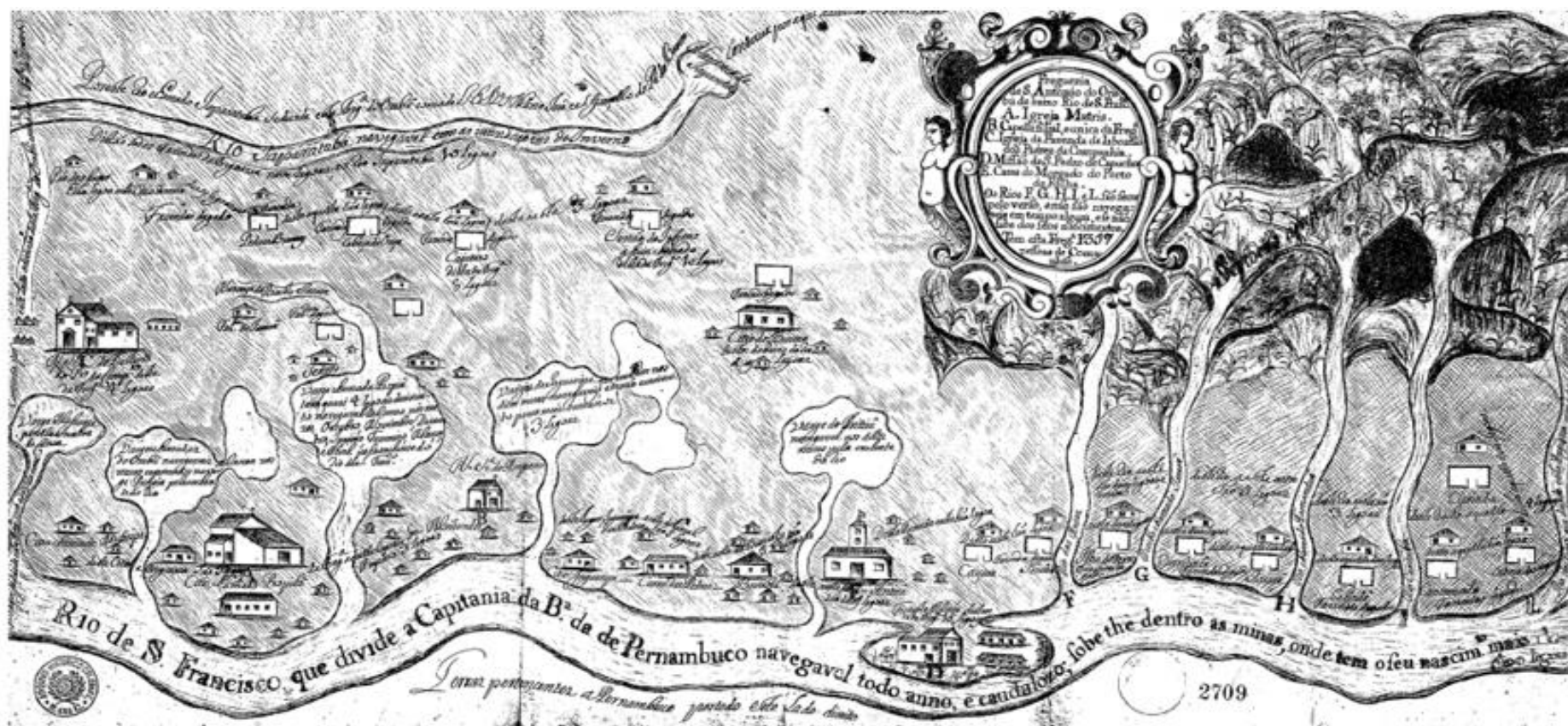


Figura 4 – Planta da freguesia de Santo Antônio do Urubu de Baixo do Rio São Francisco, no Arcebispoado da Bahia. Imagem disponibilizada pelo Projeto Resgate Barão do Rio Branco.

PLANTA da freguesia de Santo Antônio do Urubu de Baixo do Rio São Francisco, no Arcebispoado da Bahia. Acervo do Arquivo Histórico Ultramarino (AHU_ACL_CU_Cx. 15, D. 2709), reprodução disponível em cd pelo Projeto Resgate Barão do Rio Branco.

A paróquia da invocação de Nossa Senhora Imperatriz dos Campos do Rio Real foi criada em 20 de Outubro de 1718, no arcebispado de Dom Sebastião Monteiro da Vide (1702-1722). Para a criação da Freguesia de Nossa Senhora Imperatriz dos Campos do Rio Real (atual Tobias Barreto), foi necessário o desmembramento da Freguesia de Nossa Senhora da Piedade do Lagarto, aparecendo assim uma nova divisão eclesiástica. Souza (2005/1808) ao retratar a Freguesia do Lagarto enfatiza o limite da freguesia de Campos que se dava entre Lagarto e a vila de Itapicuru de Cima pertencente a Comarca da Bahia. Essas alterações territoriais estabeleceram novos limites dimensionais da Freguesia do Lagarto, e, por outro lado, acarretaram atritos no que tange a posse do território onde estava localizada a dita capela que fazia parte das propriedades pertencentes a Garcia d' Ávila Pereira, que em súplica encaminhada ao rei, alega que herdou de seu parente Belchior Dias Moreyra que havia instituindo a fábrica³³ para a construção da capela. É interessante observar que nesse documento o suplicante também se refere à perda do domínio das capelas, Espírito Santo de Inhambupe e de Nossa Senhora das Brotas de Gerimoabo (sic.), alegando que “as ditas Capellas foram herectas por meus Pais, e por meus antecessores em suas proprias terras eles as dotaram, e paramentaram, e adequeriram o Padroado pelos meynos porque o direyto canonico confêre a quem dá o sollo, edifica, dota, e paramenta as Igrejas” (PRADO, 2015/1919, p. 268).

Respondendo a essa súplica, o arcebispo da Bahia, Dom Sebastião Monteiro da Vide, em 07 de março de 1721, apresenta a condição da igreja de Nossa Senhora dos Campos informando que se encontrava em um estado mais conservado se comparado às outras igrejas (Inhambupe e Nossa Senhora das Brotas de Gerimoabo). Assim, enfatiza que a igreja em questão “está com mais asseyo, é de pedra e barro, e se fes de novo depois que a vesitey, porque a achey em miserável estado” (PRADO, 2015/1919, p.266). Essa justificativa apresentada corroborava para a elevação da capela em freguesia e paróquia, mesmo que o herdeiro rebatesse justificando que a última vontade de seu tio instituidor da capela estava sendo infringida. Entretanto, independente do desenrolar dessa suplicância, o rei, ancorado na resposta do bispo manteve a elevação da capela em freguesia/paróquia. Por outro lado, o documento deixa entrever que ele não entregou o legado deixado pelo parente para a manutenção da capela, e esse fato, provavelmente, criou um abismo entre os herdeiros, o clero e a coroa (PRADO, 2015/1919).

³³ São as rendas aplicadas as despesas de culto e manutenção de uma capela ou igreja (NUNES, 2008, p. 69).



Figura. 27 **Igreja Nossa Senhora Imperatriz dos Campos do Rio Real.** Disponível em <http://www.procapacitar.com/2018/03/cursos-em-tobias-barreto.html>. Acesso em: 03 de mai.de 2017.

Também em 1718 foi criada a paróquia e a freguesia de Nossa Senhora do Socorro da Cotinguiba pelo Arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide (1702-1722). Dentro dos limites dessa freguesia encontrava-se a povoação das Laranjeiras com as capelas edificadas pela Companhia de Jesus (a igreja de Nossa Senhora da Conceição da Comandaroba e a Igreja de Santo Antônio e Nossa Senhora das Neves) e a povoação do Aracaju, cuja paróquia de Nossa Senhora da Conceição foi ereta no mesmo ano conforme destaca Magalhães (2001)³⁴. Essa última povoação segundo Sebrão Sobrinho (2005/1955) encontrava-se situada na barra do dito Aracaju e era administrada por Francisco Luís do Vale, sendo interessante destacar que fazia parte das oito capelas curadas que existiam no domínio eclesiástico da freguesia de Nossa Senhora do Socorro da Cotinguiba.

A partir da década de 30, do século XIX, o território eclesiástico da Freguesia de Nossa Senhora do Socorro da Cotinguiba sofreu redução na sua área do sagrado, primeiro com a criação da Freguesia do Sagrado Coração de Jesus, na Vila de Laranjeiras, em 1835 e segundo com a mudança da capital de São Cristóvão para a povoação do Aracaju

³⁴ Essas informações encontram-se na página 40 do livro Pastores da Bahia.

em 1855, quando foi transferida a sede da freguesia para a cidade de Aracaju, especificamente para a capela São Salvador (SEBRÃO- SOBRINHO, 2005/1955).



Figura. 28 **Igreja Nossa Senhora do Socorro.** Foto: Beco (Aldaberto), 1994. Coleção: Verônica Nunes.

O Geru em sua origem, foi um território missioneiro, pertencente à Companhia de Jesus onde se localizava a “antiga aldeia dos Quiriris³⁵ do sertão de Jacobina (Jacobina a Velha) e Rio de S. Francisco, principiados a aldear em 1666” (LEITE, 1945, p. 324). O território em questão esteve articulado com os primeiros movimentos de catequização no território da capitania de Sergipe del Rei, que se deu, com a tentativa de expandir a fé católica nas primeiras aldeias de Sergipe efetivadas inicialmente no final do século XVI. Leite (1945, p.324) destaca também que “além das primeiras Aldeias de Sergipe, erectas em 1575, e das de Aracaju e Tejupeba, anexas às fazendas dos mesmos nomes, começaram os Jesuítas a administrar ainda no século XVII a Aldeia de Geru”. Além disso, o citado autor informa sobre o limite da Aldeia em questão, que ficava entre o “Itamirim e o Rio Real, por onde começara e noutro seu braço principal, o Rio Piauí” (LEITE 1945, p. 324). Complementa a descrição apresentado que:

³⁵ Expressão utilizada pelo Padre Serafim Leite (LEITE, 1945).

Ainda não consta do Catálogo de 1683, mas já se andaria organizar, pelo facto de se tratar de assegurar as suas subsistências e de se comprar neste ano aos Religiosos do Carmo da Baía, um sítio para criação de gado, chamado a *Ilha*, limítrofe a outras terras já da Companhia e dos Carmelitas e também de Pedro Homem da Costa. O sítio da Ilha começava a demarcação «da passagem real do Rio Piaguí correndo para baixo, e pelas mais partes com quem bem e verdadeiramente deva e haja de partir, e tem seus pastos de gados, matos e águas e é livre, fôrro e isento de tôda a pensão ou tributo algum, somente dízimo a Deus”. Os primeiros passos desta compra são ainda do ano de 1682 e a escritura lavrou-se a 16 de janeiro de 1683 (LEITE, p. 324-325).

A alusão à missão só aparece em 1692 no catálogo produzido pelos missionários, e nesse as informações dão conta de que o aldeamento já estava consolidado tendo como “assistentes os Padres Luiz Mamiani e João Baptista Beagel e o Ir. Manuel de Sampaio, estudante da língua Quiriri” (LEITE, 1945 p.325). O processo de catequese foi tão intenso que “dois anos depois, em 1694, os índios da Aldeia, excepto 20, ainda pagãos, eram já todos católicos” (LEITE, 1945, p.25).

A aldeia do Geru esteve sempre nos embates travados entre os jesuítas que residiam nesse espaço, e a Casa da Torre - que tinha o interesse de utilizar da mão de obra militar indígena para suas expedições de minas ou no combate aos mocambos. Nesse sentido, os jesuítas tiveram um papel crucial na “catequese, e também numa das suas obrigações coloniais, que era ministrar índios de guerra, conforme as requisições dos Governadores as diversas expedições, uma das quais contra os Mocambos de 1721” (LEITE, 1945, p.325). Leite conclui dizendo que “só vinte anos mais tarde foi possível, por imposição régia, o aldeamento estável da Aldeia” (LEITE, 1945, p.324).

Saint Adolphe em 1845 destaca que:

Antiga aldea da província da Bahia, na comarca hoje província de Sergipe, fundada pelos jesuítas que lhe poserão o nome de Gerú, num chão distante legoa e meia do rio Real. No fim de século passado³⁶ foi esta aldea elevada à categoria da villa, e sua igreja, da inovação de N. S. do Bom Socorro, à de parochia, por ordem regia, segundo a qual devia a câmara ser composta de brancos e d’Índios em numero igual. Porém como apezar d’ estas providenciais nenhum progresso houvesse ali feito a indústria, a assemblea legislativa provincial tirou- lhe o nome de villa, e anexou-a ao districto da nova villa d’ Itabaianinha; assim que de presente é indifferentemente chamada Gerú ou Thomar - do Géru. Goza esta povoação de optimos ares e aguas, e seus habitantes, que adão por 500, pela maior parte índios, não conhecem outra indústria, a não ser a do cultivo dos gêneros ordinários do paiz, e d’algodão que levão a vender à Bahia ou a Pernambuco (ALVES & FREITAS, 2001, p.46-47).

³⁶ O século que se refere o autor é o XVIII, uma vez que a publicação do seu dicionário foi feita no século XIX no ano de 1868.

Essa missão foi elevada a Vila após a expulsão dos jesuítas, pela Carta Régia de 22 de novembro de 1758 com a denominação de Nova Távora ou Tomar, e instituída a paróquia com o nome de Nossa Senhora do Socorro do Geru no mesmo ano (FREIRE, 1977; SOUZA, 2005/1808). Sendo que sua freguesia, ereta em 11 de setembro de 1758, pertenceu ao termo de Lagarto e se situava eclesiasticamente na Freguesia de Campos do Rio Real, atual Tobias Barreto (SOUZA, 2005/1808). Por fim, a aldeia de Geru seguiu as medidas antijesuíticas adotadas na colônia portuguesa que garantia a “liberdade dos índios”, amparada no Alvará de 8 de Maio de 1758 que concedia e estendia as leis de 1755 para os índios das demais regiões da colônia.



Figura.29 **Igreja Nossa Senhora do Socorro do Geru.** Foto: Geraldo Luiz, 2018.

A paróquia e freguesia de Santo Amaro das Brotas foi instituída em 1783 pelo Arcebispo Dom Frei Antônio Correia, 1779-1802 (SOUZA, 2005/1808; SILVA, 2000). “A edificação da igreja ocorreu na área cedida por Pedro Barbosa Leal e sua mulher Mariana de Espinosa aos padres do Carmo que doou a ermida de Nossa Senhora das Brotas” (OLIVEIRA JUNIOR, 2016, p.15).

Oliveira Junior, destaca que desde a fundação da Capitania da Bahia, foram construídos vários templos em honra a Nossa Senhora das Brotas, além de ser padroeira em vários templos e igrejas em diferentes partes do território brasileiro” (OLIVEIRA

JUNIOR, 2016, p.15). “Nesse sentindo, a igreja matriz da antiga Vila de Santo Amaro das Brotas é um dos exemplares dessa veneração sendo fundada nas primeiras décadas do século XVIII pelos frades carmelitas” (CAMPOS,1972 apud OLIVEIRA JUNIOR, 2016). E ao redor da capela surge a povoação, ou seja, é por meio da construção de um símbolo de fé católica, que as estruturas e órgãos a constituíram como a primeira vila criada no século XVIII em Sergipe (ANDRADE, 2014 apud OLIVEIRA JUNIOR, 2016, p.15).

Os limites dessa freguesia se estendiam por “10 léguas desde a barra do Cotinguiba até Japarutuba” (SOUZA, 2005/1808, p.68). A dimensão territorial dessa freguesia demonstra o seu poder econômico e social ao longo do período setecentista da Capitania de Sergipe Del Rey.



FIGURA 30: Igreja de Santo Amaro das Brotas. Fonte: Coleção Particular João Mouzart de Oliveira Junior, 2014.

Ao escavar o território eclesiástico da Arquidiocese da Bahia, foi possível conhecer e mapear os espaços do sagrado na Capitania de Sergipe no período colonial, para isso, foi necessário entender a formação da malha eclesiástica ao criar suas freguesias e

paróquias que assinalavam a delimitação do território propiciando a criação da fisionomia cristã evangelizadora no “território marginal”, motivada pelo crescimento da população colonial que se organizava em torno dos ritos litúrgicos, das festas religiosas e do culto dos oragos protetores. As igrejas edificadas sinalizam as bases físicas da formação dos primeiros núcleos urbanos na Capitania, materializando a vida litúrgica no cotidiano colonial, preenchendo e aumentando o poder da arquidiocese baiana para além do Rio Real.

É possível entender que as dinâmicas estabelecidas a partir das antigas unidades territoriais do sagrado apresentam que não existia um padrão para constituição de freguesias e paróquias ou vice versa, suas alterações estão diretamente associadas ao movimento populacional e as reivindicações/súplicas dos *fili ecclesiae* para atender as suas necessidades religiosas permitindo a constituição de um território flexível a partir da criação e desmembramento de paróquias e freguesias dentro da unidade administrativa eclesiástica baiana na Capitania de Sergipe.

Com a dilatação das áreas estabelecidas, dentro de expansão e difusão do cristianismo, é que a materialidade católica (cruz, igrejas, conventos, capelas, oratórios, colégios, santas casas) ganha sentido nas paisagens locais. No interior do território flexível da Capitânia de Sergipe deixaram suas marcas edificadas nas vilas e cidades que persistem até o presente.

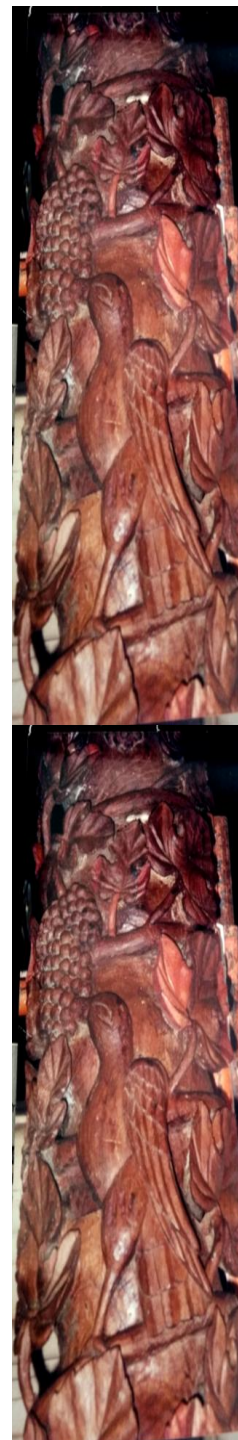
Por fim, nesse território da administração eclesiástica (que pode ser visualizado no mapa 2) é que estão edificados os sítios arqueológicos em cena que integram a freguesia de Nossa Senhora da Vitória, a Missão Indígena de Nossa Senhora do Socorro do Geru e a freguesia de Nossa Senhora do Socorro da Cotinguiba. Neles, se apresentam os vestígios materiais da passagem dos religiosos jesuíta, carmelita e franciscano no território do sagrado da Capitania de Sergipe Del Rey.

[illegible]

Capítulo III

Sítios Altares: a leitura zooarqueológica da cultura material católica no território eclesiástico de Sergipe del Rei no século XVIII

Hino ao Pão da Vida!
Memória da morte
de Cristo Senhor,
Pão Vivo, que ao homem
dá vida e valor, Fazei-me
viver
de vossa ternura
sentindo nos lábios
a vossa doçura.
Fiel pelicano,
Jesus meu Senhor,
lavai-me no Sangue,
a mim pecador,
pois dele uma gota
já salva e redime
a todo universo
dos laços do crime.
Enfim contemplando,
na glória dos céus,
o vosso semblante,
sem sombras nem véus,
irei bendizer-vos,
Jesus, Sumo Bem,
ao Pai e ao Espírito,
nos séculos, amém!
Hino das Vésperas da Ceia
do Senhor, Santo Tomás de
Aquino



“O homem deveria tremer, o mundo deveria vibrar, o Céu inteiro deveria comover-se profundamente quando o Filho de Deus aparece sobre o altar nas mãos do sacerdote”.
Francisco de Assis

Neste capítulo, apresentamos os intra- sítios arqueológicos delimitados para o estudo, selecionados em função da presença de elementos zoomórficos e fitomórficos. Para isso, foi necessário analisar a cultura material católica em cena, sob o viés da Zooarqueologia/ Zooiconografia, presente no interior das igrejas barrocas no território eclesiástico da Capitania de Sergipe. Especificamente, trabalhamos com quatro igrejas católicas, inseridas no espaço territorial das freguesias, destacam-se duas igrejas conventuais em São Cristóvão estabelecidas na freguesia de Nossa Senhora da Vitória; outra na povoação de Laranjeiras, pertencente à freguesia de Nossa do Socorro da Cotinguiba e a última presente na Missão de Nossa Senhora do Socorro do Geru, que posteriormente foi incorporada à freguesia de Nossa Senhora dos Campos do Rio Real, que compõem os sítios cenários estudados.

Para pensar as etapas de análise e organização da pesquisa arqueológica foi necessário levar em consideração que os espaços internos das igrejas em questão comportam divisões espaciais pré-estabelecidas que determinam o lugar para a aplicação de cada decoração e o espaço funcional de cada mobiliário empregado nesse território do sagrado. Metodologicamente, traçamos as delimitações dos sítios e seus intra-sítios através da prospecção feita pelo olhar nas paredes internas e externas das igrejas, a fim de encontrar as evidências materiais de animais *in loco*. Nesse caso, foram evidenciadas com maior incidência as presenças zoomórficas (aves) e fitomórficas (plantas), e em menor proporção os elementos antropomórficos (representações humanas³⁷). Para complementar a análise ampliamos o canteiro de estudo com três objetos: uma capa de asperge; um recorte de tecido em veludo e o lavabo da sacristia da capela da Ordem Terceira de São Francisco; neles, encontramos a representação do objeto que está sendo estudado e que integram o acervo do Museu de Arte Sacra de São Cristóvão que funciona no edifício da Ordem Terceira.

De antemão, enfatizamos que essa materialidade cristã utilizada no processo de expansão do cristianismo na América portuguesa, pode demonstrar as estratégias de catequese e evangelização da igreja católica, ao produzir e utilizar os símbolos que as moveram para um mundo carregado de sinais que influenciaram (direta e indiretamente)

³⁷ As representações antropomórficas presentes nos altares não foram objetos centrais desta pesquisa.

os seus comportamentos, o modo de si colocar no mundo e de interpretar as realidades que eram colocadas à disposição dos fiéis pela fé católica. Com isso, procuramos fazer um esforço analítico (prospecção, delimitação do sítio, descrição dos objetos materiais e interpretação) para entender as representações e os simbolismos impressos na cultura material deixada pelo segmento religioso no século XVIII.

3.1. Intra- Sítios Altares: uma nota informativa

Os intra-sítios arqueológicos analisados são os altares: mor, colaterais e laterais existentes nas igrejas conventuais e não conventuais edificadas no território do sagrado delimitado para o estudo. Dessa forma, iremos apresentar os modelos de altares para explicar o que é um altar, e como é a sua estrutura morfológica.

A expressão altar é proveniente da etimologia latina *altare ou ara* e carrega o significado de elevação, ou seja, é um lugar reservado para a celebração do sacrifício sob os sinais sacramentais, também entendidas como a mesa do Senhor na qual o cristão é convidado a participar através do rito da missa; enfim, é o centro da ação de graça que se realiza: a transmutação eucarística (HOUSSAI, 2004; SÉGUIER, 1947; FRADE, 2011). Esses espaços são destinados a colocar as oferendas para as divindades cultuadas em diferentes sociedades. No cristianismo, o altar representa a mesa sagrada aonde se celebra o sacrifício de Jesus, espaço litúrgico consagrado simbolicamente pelo sangue e corpo do Cristo, sendo um ponto de entrega, encontro de adoração, reflexão e de laços de comunhão. Na bíblia aparecem alguns vestígios que retratam a importância desse espaço. O livro do Êxodo ressalta que:

"Façam-me um altar de terra e nele sacrifiquem-me os seus holocaustos e as suas ofertas de comunhão, as suas ovelhas e os seus bois. Onde quer que eu faça celebrar o meu nome, virei a vocês e os abençoarei. Se me fizerem um altar de pedras, não o façam com pedras lavradas, porque o uso de ferramentas o profanaria. Não subam por degraus ao meu altar, para que nele não seja exposta a sua nudez (Êx. 20, 24-26).

Mais adiante, encontramos outro indício:

De geração em geração esse holocausto deverá ser feito regularmente à entrada da Tenda do Encontro, diante do Senhor. Nesse local eu os encontrarei e falarei com você; ali me encontrarei com os israelitas, e o lugar será consagrado pela minha glória. (Êx. 29, 42-43).

As informações bíblicas reforçam o sentido do papel do altar dentro do cristianismo, que ao longo do tempo tornou-se um objeto litúrgico, lugar onde está o *sancta sanctorum* (santos dos santos). Os altares foram sendo modificados ao longo do

tempo, ganhando novas formas, agregando elementos estéticos e estilísticos sob o ponto de vista da arte e catequético sob o ponto de vista religioso.

A função comunicativa do altar é perceptível, de forma difusa, através dos seus componentes decorativos, entre o sóbrio e o excesso, o simples e o complexo, o visível e o oculto, no sentido da norma e dos seus desvios. Tem, já como intérprete e referente de um contexto geral, a qualidade significante que geralmente se recusa às artes desprovidas de iconografia. Porém, na sequência de atitudes anteriores, que serão reformuladas pelo Concílio de Trento, como reforço à sua intenção catequética, o altar enquadra na sua estrutura formal, representações temáticas, em que a comunicação é primordial no âmbito das intencionalidades. Cabe, agora, discernir a intenção das imagens, a forma como se processa a comunicação directa que a iconografia, dos finais da Idade Média à época da Reforma católica, procura efectuar; mais uma vez, se assume a necessária comparação com os modelos de pintura retabular anteriores, a fim de apreender as convenções culturais desta época e as intenções implícitas que levaram à selecção dos temas e das características das representações iconográficas; e, a partir daí, analisar a forma como a imagem se articula com a estrutura do altar (ROQUE, 2004, p.13).

De modo geral, desde a Idade Média o altar tem elementos na sua estrutura que são mantidos independentes dos estilos artísticos que o tenha elaborado (românico, gótico, renascentista, barroco e rococó) e que deixaram as suas marcas. A grande modificação do altar ocorreu com o Concílio Vaticano II (1962-1965), com a adoção do modelo *Vox Populi*, isto é, o altar deixa de ser teocêntrico e passa a ser antropocêntrico, ou seja, o altar do sacrifício, fixo ou móvel, é deslocado do presbitério para se localizar mais próximo da assembleia (PASTRO, 2001; DIAS, 2003; ROQUE, 2004; FRADE, 2011).

No século XVIII, os altares barroco e rococó são compostos pelas seguintes peças que o compõem: a) altar: lugar do mistério pascal que dá razão ao espaço celebrativo cristão; b) banqueta: degrau sobre o altar para a colocação dos castiçais e da cruz; c) camarim: local reservado para a imagem do Santo ou Santa de devoção; d) coluna e pilastra: simboliza de modo geral, a árvore da vida: raiz, tronco e folhagens em analogia com base, fuste e capitel; d) dossel: peça ornamental servindo para cobrir e coroar o altar, trono, púlpito. Sobracéu, baldaquino expressões que também são empregadas com o significado de dossel; e) estrado: armação plana ou tablado suficientemente largo para que o sacerdote possa se movimentar durante a celebração da missa; e) mísula: suporte que serve de apoio para sustentar um arco, abóbada, cornijas e o santo (a), geralmente se apresenta de forma vertical e é também denominada de peanha – cul-de-lampe em francês; f) nicho) são caixas decorativas colocadas sobre mesas e pedestais destinadas para exposição do Santíssimo ou para abrigar a imagem dos santos padroeiros ; g)

retábulo: construção em pedra ou madeira dispostas na parte posterior do altar, geralmente são esculpidas e neles colocados ornatos. De acordo com Ramos,

No mundo ibérico o retábulo será a expressão máxima da arte da talha, o elemento primordial da igreja. Embora sem representar propriamente um programa artístico a Contra- Reforma originou uma verdadeira inflação de retábulos, seguramente uma das manifestações mais originais do espírito barroco. Desde a primeira metade do século XVII, começam aparecer os primeiros exemplares dotados de estruturas ainda tímida, talha contida e desenhos classicizante; ao longo do período barroco vão adquirindo uma autonomia própria, desenvolvendo um sentido monumental e decorativo, destinado a atingir a emoção e os sentidos do fiel (RAMOS, 1987, p. 42).

h) sacrário/tabernáculo: pequeno cofre colocado no centro do altar para abrigar a píxide e o ostensório; i) predela: é a base ou pedestal que sustenta o retábulo de um altar e geralmente traz cenas sobre a vida dos santos (PASTRO, 2001; DIAS, 2003; NUNES, 2008).



Figura 31. Descrição formal do altar colateral de Santo Antônio. Foto: João Mouzart, 2018.

Além disso, o altar recebe denominação específica relacionada com a sua localização na nave da igreja. São elas:

a) altar- mor que se encontra centralizado na parede do fundo da igreja e em frente a quem está entrando na nave, sendo o altar principal dedicado ao Senhor Jesus Cristo, e dependendo da invocação da igreja pode também estar colocada a imagem devocional do padroeiro, como exemplo, podemos observar no altar- mor da igreja do Bom Jesus, onde no altar mor encimando o trono está o Crucifixo, e na base a imagem de São Francisco.



Figura 32: Altar- mor da igreja Bom Jesus. Foto: João Mouzart, 2018

b) altares laterais que são colocados nas laterais da nave e dedicados aos oragos que podem ser devoções, sobretudo aqueles que são relacionados com as ordens religiosas responsáveis pelo convento ou pela igreja e também podem estar vinculadas as irmandades e a cultuação de seus santos ou por escolhas de seus devotos.



Figura 33: Altar lateral da Igreja do Convento de Nossa Senhora do Carmo. Foto: Jorge Luiz, 2018.

c) altares - colaterais que são colocados de forma oblíqua ou paralela ao altar mor antecedendo o arco cruzeiro no transepto da nave. Também serve para abrigar as imagens dos santos vinculados com a devoção da própria igreja, por exemplo, na igreja do Bom Jesus encontram-se santos votivos da própria ordem dos frades menores, incluído a imagem de Nossa Senhora da Conceição que é uma devoção que desde os primórdios da ordem já faziam parte do elenco dos santos devocionais.



Figura 34: Altar Colateral da Igreja Bom Jesus Foto: João Mouzart, 2018.

Os altares alvos do estudo se caracterizam por suas ornamentações do período do rococó e pode ser observado em suas mísulas a forma de *rocailles*. As características principais desses altares são marcadas pela simetria e leveza, mesmo conservando a suntuosidade do barroco, podendo visualizar as colunas torsas entrelaçadas pelos ramos de videira e de acanto, e pelo dossel. Também é constante a presença de animais, flores e frutos, marcas dos elementos cristãos utilizados na ornamentação das igrejas no século XVII e XVIII no Brasil. Em Sergipe, o fenômeno também se repete nas cenas figurativas que serviam para transmitir as mensagens a partir dos símbolos, cuja decifração fazia parte do processo catequético, “esses símbolos são compostos por um significante, que no nosso estudo, é o animal representado, e um significado, que pela própria definição de símbolo remete para o indizível, o inacessível e para transcendência” (CHAMBEL, 2014, p.10). As representações desses animais podem ser interpretadas e traduzidas com o mesmo significado, entretanto, cada artista que elaborou esses símbolos nos ofereceu um

pouco da sua própria imaginação, mesmo que as diretrizes seguidas estivessem fundamentadas nos textos cristãos; essas modificações representacionais foram basilares para ampliar o repertório da representação do mundo religioso e a paisagem interior da mente por meios da codificação que ocorre no mundo através dos canais sensoriais, especificamente perpassando os canais visuais.

3.1.1 Breve histórico da Ordem dos Frades Menores

A Ordem dos Frades Menores conhecida como primeira; a das Clarissas, segunda é a Ordem Terceira instituída para os leigos, foram criadas por São Francisco (1181-1226). Esse religioso viveu na Itália no período em que a Europa passou por mudanças sociais, entre elas citamos o incremento das transações monetárias, empréstimos a juros, a cidade como fonte de poder, e do êxodo rural crescente, que provocou a penúria das populações camponesas da época (CAMPOS, 2001). Nesse processo de insegurança é que a ordem franciscana foi instalada, tendo como um dos intuitos ajudar essas populações, além de participar na conversão dos incrédulos e auxiliar no processo de rendição dos pecados. Essa filosofia vai ser difundida além-mar e chega à América portuguesa.

Em Sergipe a presença franciscana remonta ao século XVII quando o Capítulo da Ordem reunido em 26 de agosto de 1657 determinou a fundação de três conventos, sendo um deles na cidade de São Cristóvão sob o título de Bom Jesus³⁸. Para tal missão foi enviado Frei Luiz do Rosário que deu início a construção de um recolhimento com sua igreja em local onde se encontra o convento. Esse terreno foi doado à ordem pelo Sargento Mor Bernardo Corrêa Leitão e sua esposa Victoria de Souza por escritura no ano de 1659. Em 1693 é que foi lançada a primeira pedra para construção do novo convento, sendo que em 1730 o convento tomou posse da área que já se encontrava em seu poder, de forma definitiva, efetivada com a doação feita por André Pinto de Souza que a doou com a condição de que fosse dita uma missa por alma de Maria de Souza de quem ele havia herdado o terreno. Mesmo assim, em 1760 o convento e a igreja ainda

³⁸ Esse convento desde sua origem é denominado Bom Jesus. Entretanto, na publicação Bens Móveis e Imóveis inscritos no Livro do Tombo do Patrimônio Artístico Nacional, o mesmo está referenciando como igreja e convento da Santa Cruz, conhecido popularmente como convento de São Francisco. Neste estudo opto por utilizar a denominação original de Bom Jesus.

não se encontravam concluídos devido “a indigência e pobreza do lugar” (ATA S/D, p.1).³⁹

O convento de Bom Jesus se assemelha aos projetos arquitetônicos franciscanos existentes no atual nordeste, a exemplo do de Santo Antônio, em João Pessoa /PB; do de Santo Antônio de Igaraçu, Igaraçu/ PE; do de Santo Antônio, em Ipojuca/ PE; entre outros cujas plantas envolvem a igreja conventual, a capela dos terceiros, o claustro, as celas (aposentos dos frades) e as dependências de uso comum (biblioteca, refeitório e cozinha). A construção desses conventos costumava levar décadas para sua conclusão, daí a ocorrência de etapas construtivas e de ornamentações que vão do barroco ao rococó, incluindo retábulos em estilo neoclássico como destaca Campos (2001).

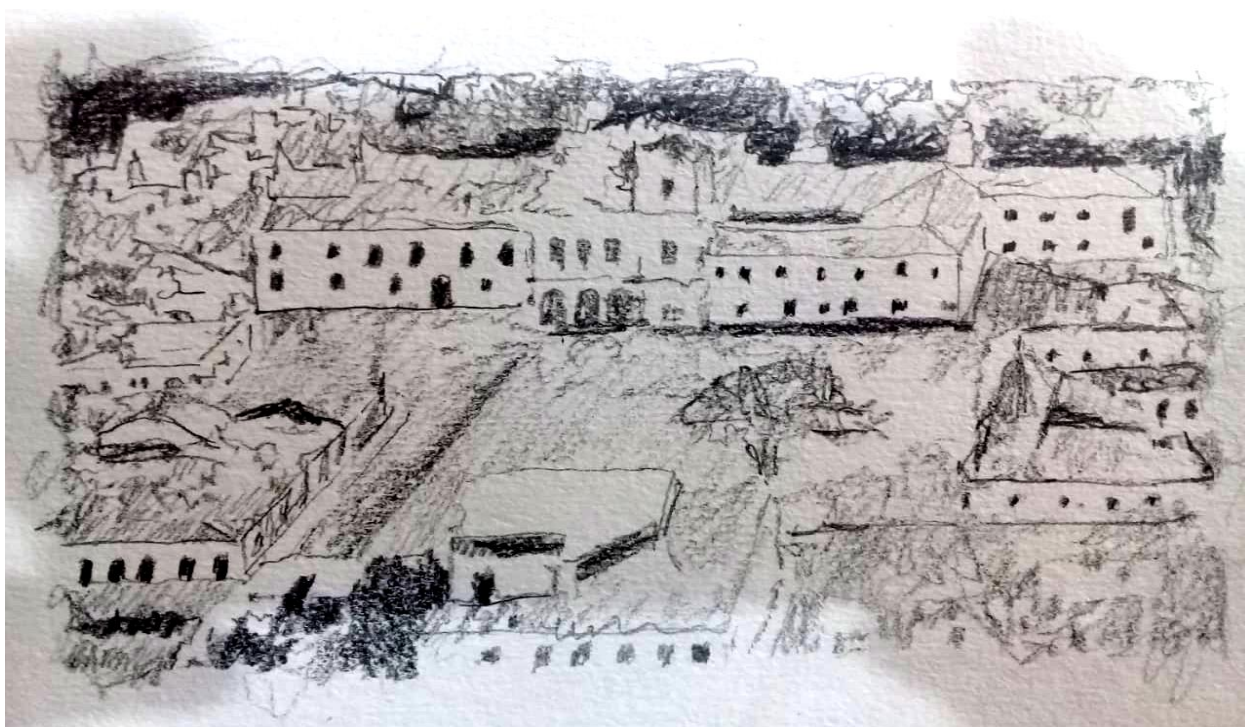


Figura 35. Vista parcial da praça São Francisco. Elaboração: Antônio Carlos Santos. Desenho a mão livre com lápis HB6, 2018.

Outro ponto a destacar é que esse convento, como os demais existentes apresenta a espiritualidade franciscana na iconografia, ou seja, atributos que expressam a solução para a vida cristã, que se compõe desde o culto dos seus próprios santos a cultos mais

³⁹ SUPERINTENDÊNCIA DE OBRAS PUBLICAS DO ESTADO DE SERGIPE. **Cópias Xerox do Livro de Atas e registros do Convento São Francisco- SE. (S/D).** (Documento cedido para consulta pelo pesquisador Luis Fernando Ribeiro Soutelo).

gerais como a Paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo. Os elementos gerais dessa ordem são o crânio que é a lembrança da morte, o rosário que representa a necessidade da oração contínua, o silício, a cruz e os martírios de Cristo relacionados à necessidade da penitência. Além desses, outros elementos como o pelicano e fênix aparecem na iconografia difundida pelos franciscanos e estão relacionados ao sacrifício, morte e ressurreição, esses elementos encontram-se presentes nas ornamentações dos seus conventos.

Em relação às imagens do convento de São Cristóvão temos referências de que três delas foram confeccionadas a pedido do Frei Damasco de Jesus (? - 1729) autorizado pelos superiores da ordem do prelado, uma para altar mor - Bom Jesus, titular da casa, a segunda para o nicho do coro e a última para o ato do Descendimento. Contudo, as imagens do convento Bom Jesus de São Cristóvão compõem o acervo do Museu de Arte Sacra de São Cristóvão que funciona no edifício da Ordem Terceira.

3.1.2 Sítio Arqueológico Convento Bom Jesus



Mapa 3. sítio arqueológico Convento Bom Jesus. **Fonte:** GOOGLE EARTH, 2018- elaboração: João Mouzart, 2018.

O sítio arqueológico do convento do Bom Jesus possui as seguintes coordenadas geográficas latitude 11.00'46 S 37° 12'19 W, localizando-se na Praça São Francisco no perímetro urbano da cidade de São Cristóvão⁴⁰. Esse sítio é composto por três intra-sítios, os dois primeiros são os retábulos dos altares colaterais que antecedem o arco cruzeiro

⁴⁰ Esse espaço territorial é composto por bens materiais tombados a nível estadual (a cidade), nacional (a cidade e os monumentos individualmente) e mundial (a praça). Nesse sentido, os sítios se encontram em área de proteção.

que separa a nave do presbitério, e o terceiro é o sacrário localizado no altar mor, neles aparecem às figuras zoomórficas e fitomórficas, que foram detectados durante a prospecção.

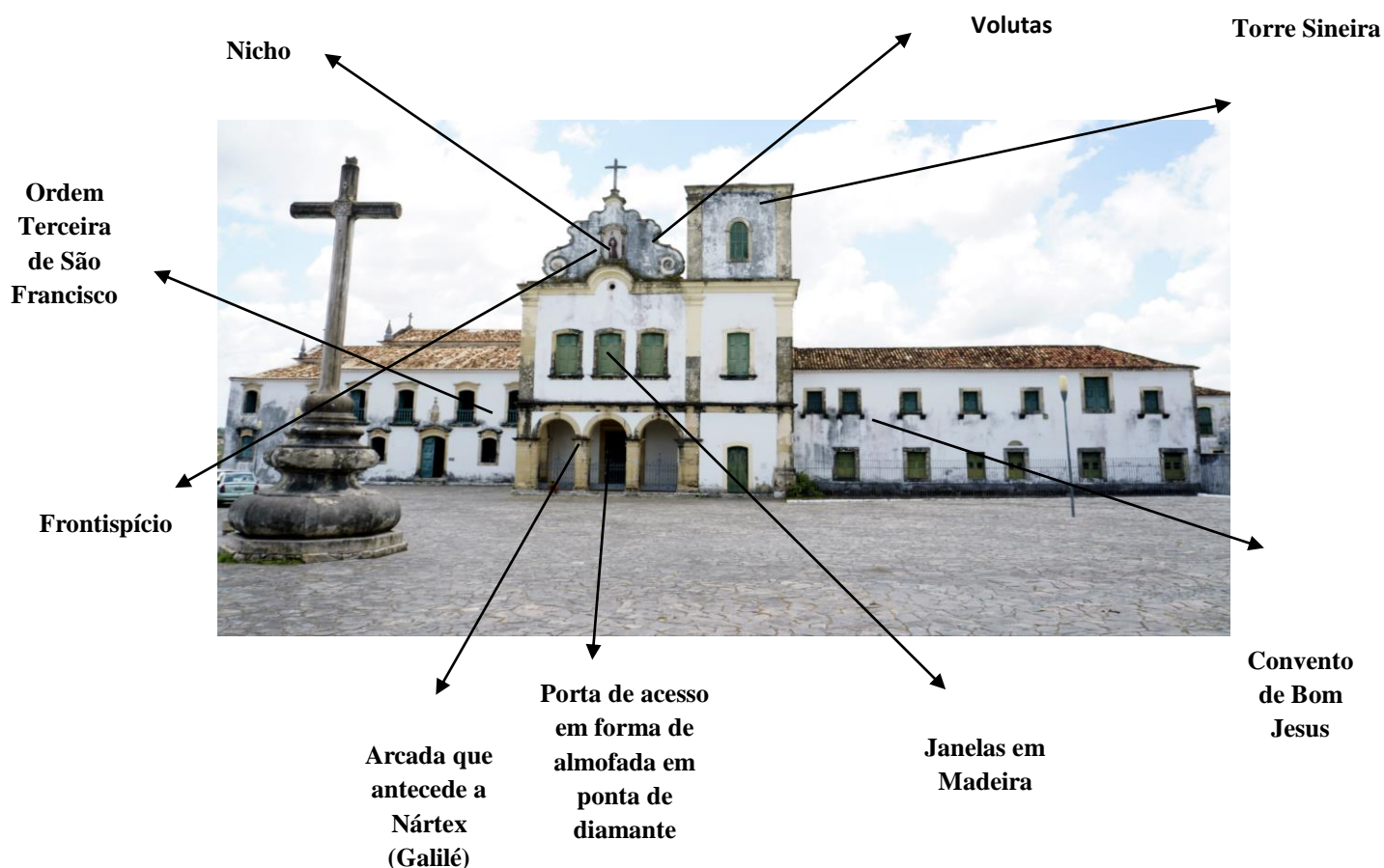


Figura 36. Fachada do Sítio do Convento Bom Jesus. Foto: Geraldo Luis, 2018

A sua fachada apresenta um frontispício em voluta encimado por uma cruz tendo ao centro um nicho com a imagem de São Francisco. Possui uma Nártex ou Galilé contornada por uma arcada com grandes de ferro que dá acesso à nave da igreja conventual. Sendo que, há registro da alteração da torre em três ocasiões distintas de acordo com a documentação do arquivo Noronha Santos (1944) ⁴¹.

⁴¹ Cópia cedida pelo pesquisador Luiz Fernando Ribeiro Soutelo.



Figura 37: Torres do Convento Bom Jesus. Arquivo Noronha Santos/ IPHAN (1944). Cópia em CD cedida pelo pesquisador Luís Fernando Ribeiro Soutelo.

Adentrando ao templo constata-se que a igreja é uma planta de nave única em forma de cruz latina, em alvenaria de pedra e tijolos, com capela – mor pouco profunda e com uma porta que dá acesso à sacristia e às celas do convento que ficam no pavimento superior, o acesso a esse pavimento se faz através de uma escada que segue em linhas gerais o estilo barroco, sendo que a decoração interna já apresenta elementos de transição para o estilo rococó.

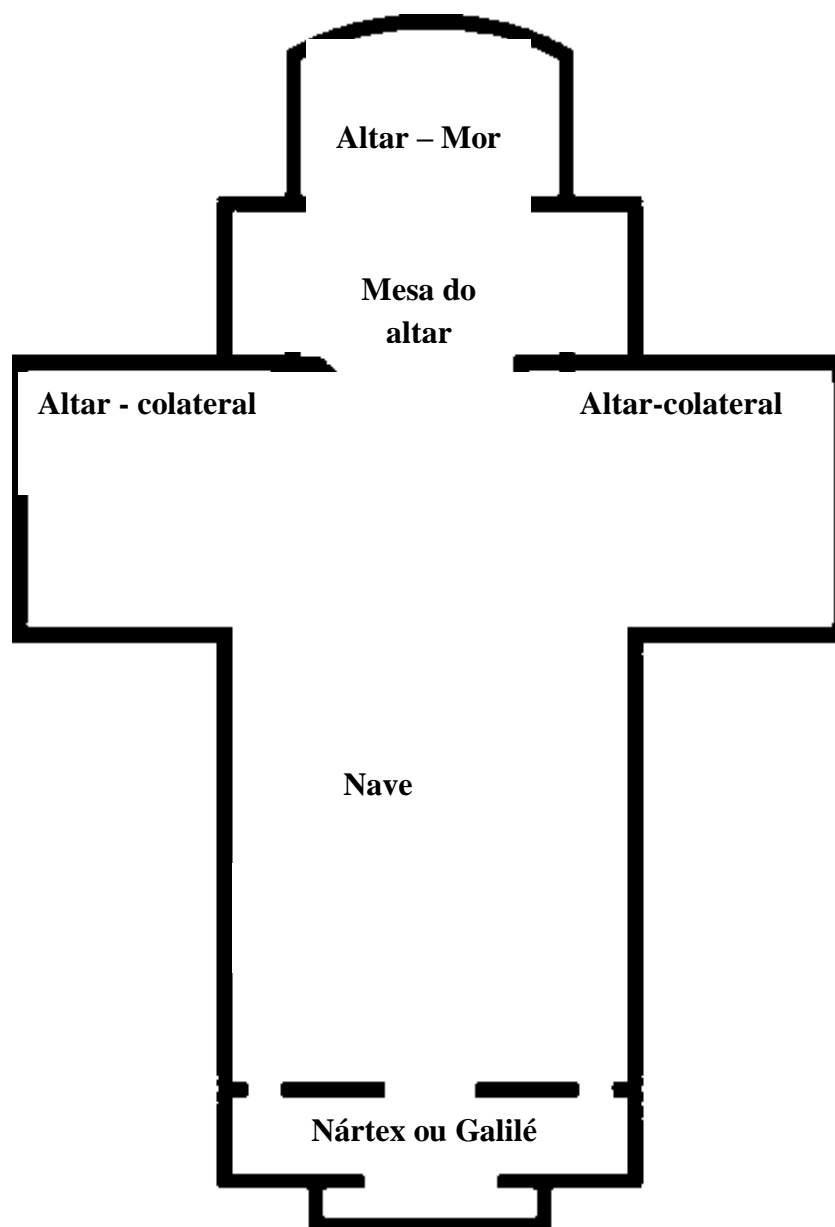


Figura 38. Esboço possível da nave em Cruz latina. Elaborado por: João Mouzart

Na nave existem duas portas laterais uma a direita que dá acesso tanto ao claustro quanto ao convento, já a da esquerda possui uma grade de ferro que comunicava a igreja conventual a capela da Ordem Terceira; a grade de ferro foi substituída por uma estrutura de vidro blindex isolando a antiga passagem entre a capela da Ordem Terceira e a igreja da ordem Conventual, uma vez que, a capela integra o circuito da exposição de longa duração do Museu de Arte Sacra. No presbitério existe uma outra porta à esquerda que servia para comunicar com o edifício da Ordem Terceira, que atualmente encontra-se isolada.

3.1.2.1 Intra - Sítio Altar de Santo Antônio

O intra- sítio altar é o altar colateral e se encontra ao lado direito na nave da igreja, cuja invocação é dedicada a Santo Antônio. Sua delimitação faz parte da estrutura do retábulo em madeira, provavelmente cedro, confeccionado no Brasil, possivelmente em Sergipe, no século XVIII. A partir da prospecção realizada na igreja Bom Jesus foi possível observar que o altar em estudo possui predominantemente linhas verticais que se encaixam na curva do coroamento completamente preenchida pelos ornatos o que proporciona o equilíbrio e a integração do conjunto; nos ornatos do coroamento destacam-se três cartelas sendo que na central estão inscritas as letras SA (Santo Antônio). Na área central, fica o nicho devocional dedicado ao orago e na parte central inferior, está inserido o sacrário.

O retábulo é contornado com quatro colunas dispostas em dois planos: um externo e um recuado, colocadas simetricamente duas a cada lado, essas colunas são contornadas pelas videiras e pelos cachos de uvas que cobrem as espirais dos fustes (colunas salomônicas) e são entremeadas por motivos fitomórficos (folhas e frutos) e zoomórficos (pássaros). Além disso, os ornatos que revestem a superfície do retábulo são em alto relevo. Toda sua composição é dourada com o fundo azul e em determinados pontos existe uma cor cinza (cartela). No frontispício do coroamento aparecem a cor azul clara e vermelho.

O altar se encaixa na transição do estilo românico para o estilo barroco nacional português, ou seja, altares denominados joaninos correspondente ao período artístico de Dom João V em Portugal, que se configuram como altares monumentais e cenográficos. Esses altares adotam o arco romano semicircular como coroamento da composição assumindo a feição da portada românica e uso da douração total, abandonando a pintura como nos retábulos medieval e renascentista.

O altar do tipo românico que se encontram nesse intra-sítio possuem as mesmas características dos altares da segunda metade do século XVII e princípios do século XVIII, orientados pelo desejo de construir um grande espaço central ou tribuna (camarim), onde se localiza o trono para colocar a imagem do santo (MONTERADO, 1978).

As características desse tipo são:

A decoração é vegetal, formadas de enrolamento de folha de acantos e galhos de videira, envolvendo-se nas colunas. Um ritmo fundado sobre o princípio da ascensão em espiral percorre todos os movimentos dos conjuntos. As colunas salomônicas têm forte realce umas sobre as outras, de sorte que o retábulo se cava em profundidade como uma verdadeira portada. As colunas são três ou duas separadas por uma pilastra e cada elemento do pé direito continua no arco semicircular, em forma côncavas ou planas conforme correspondam a uma pilastra ou uma coluna, concentrando –se em forma de abóboda e sustentando chave de arquivolta de grande saliência, marcado os raios da circunferência em cuja sumidade campeã um brasão. É a forma primitiva do retábulo de tipo barroco, disciplinado, monumental (MONTERADO, 1978, p.288).

Com isso, os altares das igrejas que seguem uma forma disciplinar românica, no qual o altar desse estudo está incluso, passam a ser cenários da revalorização da imagem religiosa, após a iconoclastia da reforma protestante. No qual a igreja procurou influir sobre o comportamento humano, ao fornecer “modelos de beleza interior e de virtude facilmente assimiláveis e que agiram sobre as intenções, predispondo e impulsionando o homem ao bem e a salvação” (RAMOS, 1987, p.52).

Esse movimento de transição entre a Reforma e a Contra – Reforma impulsionou uma forma eficaz de comunicação dirigida para o sentimento, não exigindo um esforço intelectual ou especulativo. Substituindo paulatinamente os mártires, heróis e grandes doutores para imagens de santos ligados a vida prática do cotidiano do homem comum, que representam uma intermediação do mundo material humano com o mundo celestial. Outro ponto que pode ser observado são as mísulas onde pode aparecem atlantes, anjos que sustenta as colunas em esforço heróico reforçando a tendência ao espírito cenográfico e ao dramatismo da arte barroca (RAMOS, 1987).

Detectamos no intra- sítio 16 representações zoomórficas de aves, assim distribuídas: 2 encimam o sacrários, 6 encontram-se nas colunas frontais externas (3 em cada uma das duas colunas) e 4 nas colunas frontais internas(2 em cada uma das duas colunas); 2 na predela frontal e 2 na lateral. Na sequência apresentamos alguns ornamentos decorativos presentes no sítio em questão.

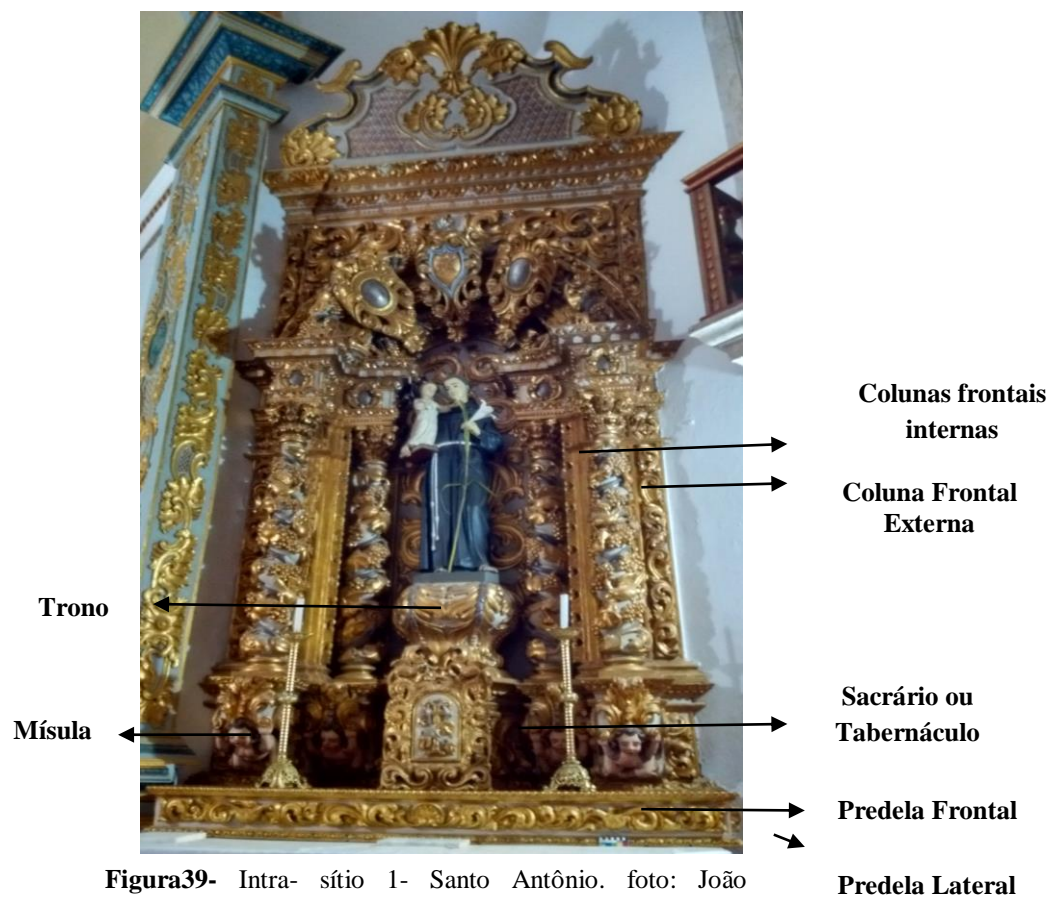


Figura39- Intra- sítio 1- Santo Antônio. foto: João Mouzart, 2018.

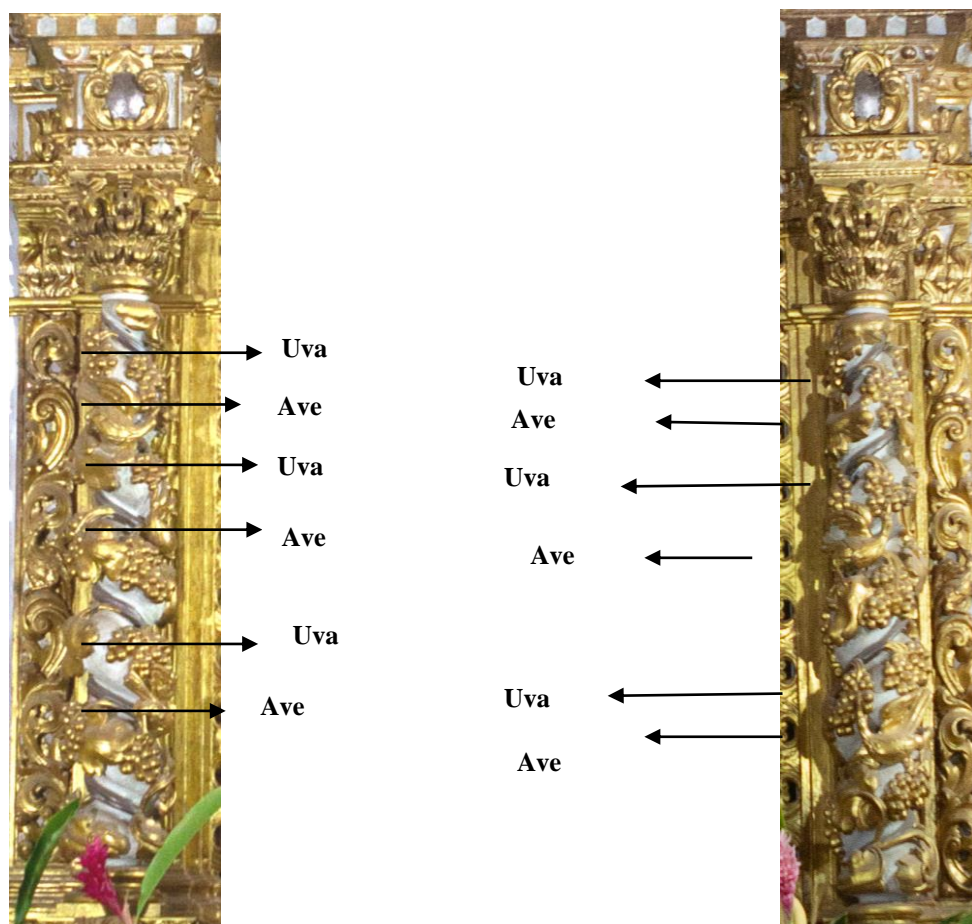


Figura 40- Figuras das Colunas Externas do Retábulo. Foto: João Mouzart, 2018.

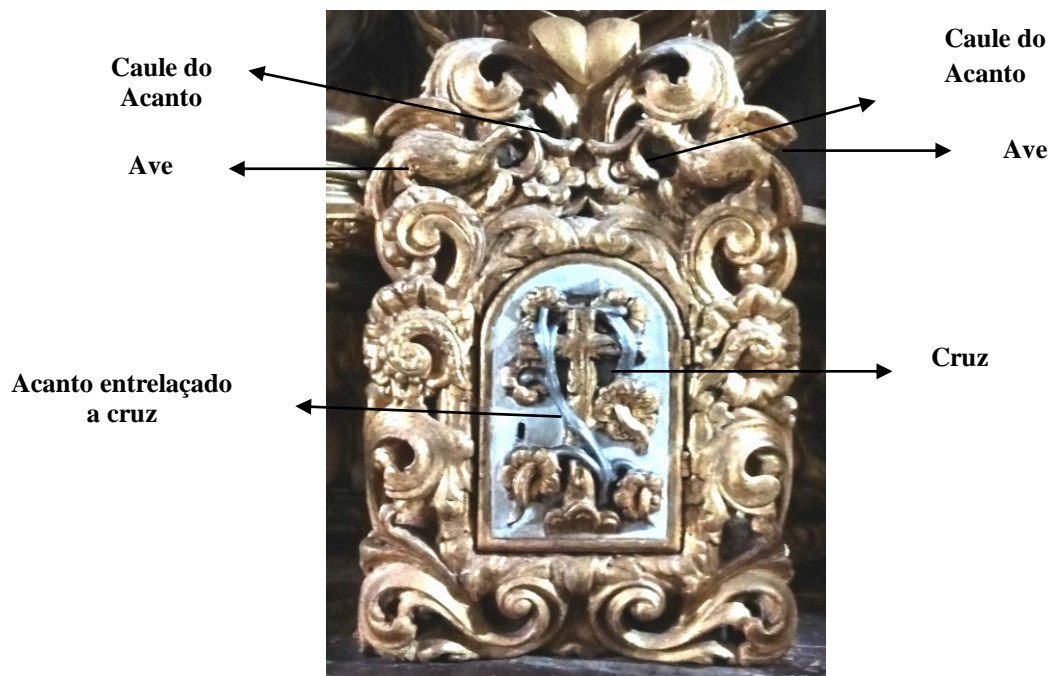


Figura 41: Sacrário do altar colateral Santo Antônio. Foto: João Mouzart, 2018.



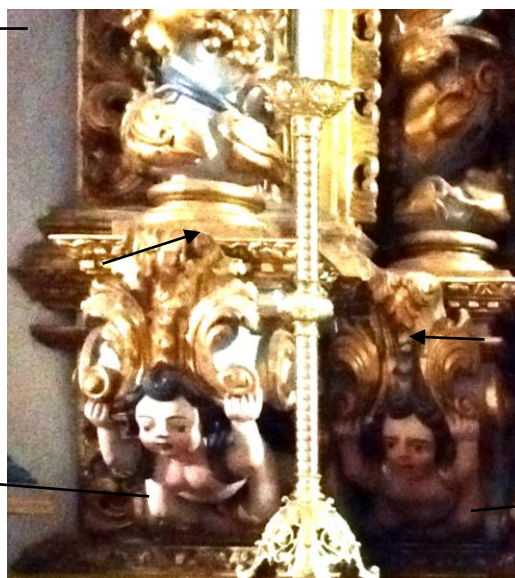
Figura 42: Parte inferior do retábulo do altar colateral Santo Antônio. Foto: João Mouzart, 2018.

A técnica utilizada para confecção dos elementos escultóricos zoomórficos e fitomórficos do intra- sítio Santo Antônio foi a talha na madeira, cuja função se apresenta

como decorativa com caráter simbólico. Além disso, os objetos ornamentais desse sítio estão em bom estado de conservação o que colabora para a análise descritiva, interpretativa e a leitura dos aspectos específicos encontrados *in lócus*. Em cena, as representações das aves apresentam a materialização do sacrifício de Cristo (com a entrega de seu sangue e corpo) na figura do pelicano bicando as uvas, e nos demais ornatos sobressaem os enrolamentos de videiras com cachos de uvas nas colunas e as folhas de acanto. Outro elemento em cena são os atlantes- anjos cuja função é servir como mísula, ou seja, as bases do retábulo.

Lado esquerdo

Atlantes- Anjos
(mísula)



Atlantes -Anjos
(mísula)

Lado direito

Atlantes-Anjos
(mísula)



Atlantes –Anjos
(mísula)

Figura 43 e 44: Atlantes- Anjos do retábulo. Foto: João Mouzart

Na interpretação verificou-se que existem nesse sítio diferentes variações nas formas que esses elementos aparecem que os diferenciam do modelo tradicional em que

essas representações são apresentadas. Como exemplo, destacamos as seguintes cenas: aves que seguram o acanto em forma de guirlanda; aves que estão com os pés apoiados na nervura do caule ou na folha da videira ou apoiada no cacho de uva e também aparece com os pés apoiados na curva da folha do acanto na predela do altar.



FIGURA 45- Cenas da representação do pelicano no intra-sítio do altar de Santo Antônio. Foto: João Mouzart, 2018.



FIGURA: 46: Detalhe do Pelicano, João Mouzart, 2018.

As cenas da ave bicando a uva é a mesma leitura da iconografia tradicional cristã, mesmo que as características morfológicas das aves talhadas sejam diferentes. Nessas cenas a projeção das aves nas colunas segue, na maioria das vezes, uma forma simétrica,

ou seja, possuem pontos convergentes nos dois lados do altar; estão talhadas lateralmente (perfil), com o pescoço um pouco distendido para alcançar as frutas, que podem aparecer bicando a uva tanto na parte superior como na inferior da coluna. De modo geral, as aves estão apresentadas em forma convexa, com as asas abertas no lado esquerdo, dando a impressão de movimento na cena.



Figura 47: Pelicanos em forma convexa e de perfil. Foto: João Mouzart, 2018.

Em uma leitura crítica dessa materialidade, observamos que essas representações aproximam-se mais da estrutura morfológica de uma ave de pequeno porte, o que diferencia dos aspectos da figura do pelicano. Com isso, queremos ressaltar as diferenças morfológicas que captamos com a escavação feita com o olhar. Em um momento do trabalho escultórico a morfologia da ave se confunde com a folhagem ficando desse modo a cabeça livre e o corpo em forma de folha de acanto o que denominamos de elementos zoofitomórficos.



Figura 48: Pelicano em forma de folha. Foto: João Mouzart, 2018

Ressaltamos que na representação do pelicano o pescoço, bico e pés não se assemelham aos das aves reais.

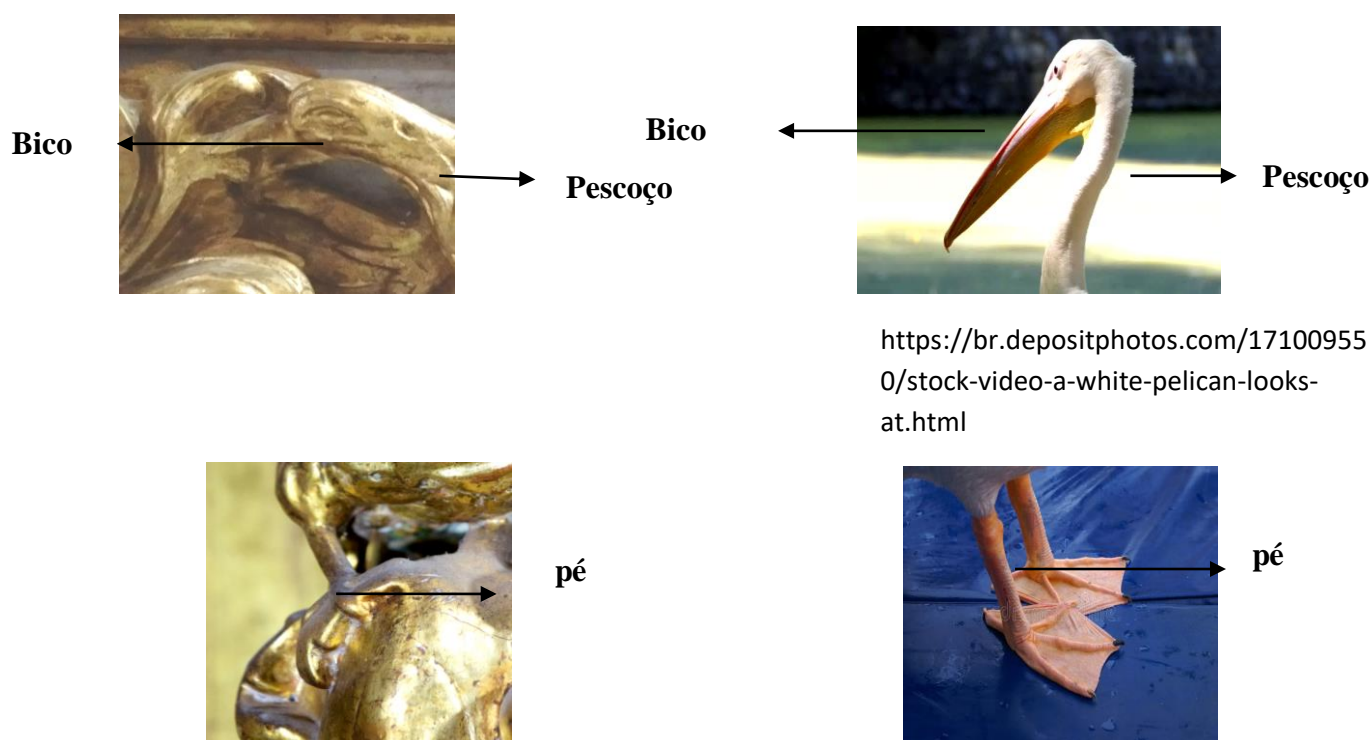


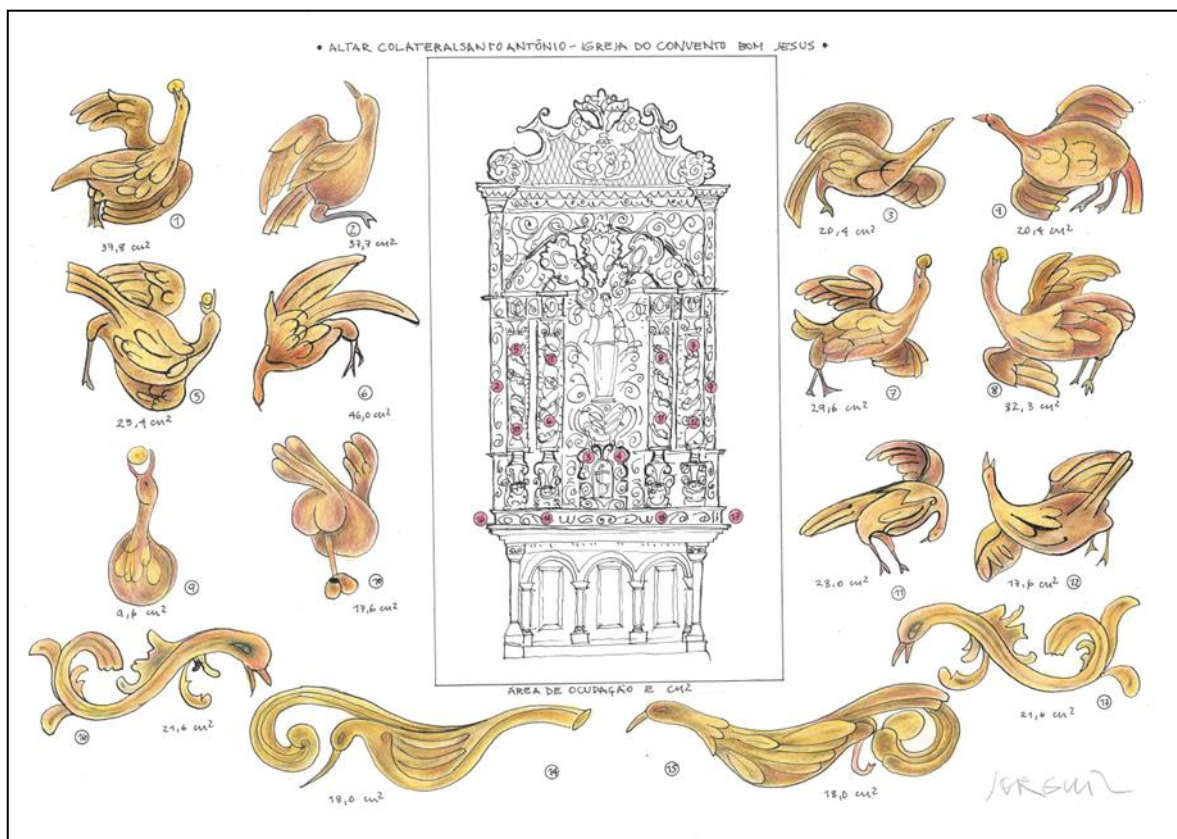
Figura 49: Bico, pescoço e pé. Foto, João Mouzart, 2018

Fonte: Disponível em <https://pt.dreamstime.com/foto-de-stock-p%C3%A9s-do-pelicano-image57114541>. Acesso em : 03 de jun. de 2018

Como as fotos evidenciam é visível a diferença morfológica entre o pescoço, bico e os pés da ave, levando em consideração que o pelicano possuem bico e pescoço alongado e uma membrana interdigital que a diferencia de outro tipos de aves.

Em fim, as imagens apresentadas demonstram as variedades cênicas e morfológicas que os artistas usaram para representação simbólica de Cristo, aparecem nesse contexto enquanto vinculação ao sacrifício e possui maiores detalhamento: distensão do pescoço, asas em posicionamento de voo e flexibilidade corpórea e alguns momentos as talhas aparecem apenas como elemento decorativo de ocupação do cenário e sua morfologia surge enquanto reflexo de uma ave. Com isso, observamos que os artistas se sentiram a vontade de representar a realidade a partir do referencial do ambiente local. Uma vez que as aves entalhadas em cena buscou representar o pelicano, entretanto, os artistas não se prenderam a representação iconografia cristã tradicional do pelicano aparecendo diferentes formas morfológica da ave o que foi possível compreender na leitura do intra-

sítio. É interessante destacar que o autor empregou uma liberdade artística na composição da ave.



Elaboração artística do croqui: Jorge Luiz, 2018.

3.1.2.2 Intra-sítio altar de Nossa Senhora da Conceição

O intra-sítio Nossa Senhora da Conceição é o outro altar colateral e encontra-se situado ao lado esquerdo na nave da igreja do Bom Jesus. O material construtivo da estrutura do retábulo é madeira, provavelmente cedro na mesma estrutura do altar colateral de Santo Antônio. Esse retábulo também possui linhas verticais que se encaixam na curva do coroamento completamente preenchida pelos ornatos o que proporciona o equilíbrio e a integração do conjunto; nos ornatos do coroamento destacam-se três cartelas sendo que na central estão inscritas as letras AV (Ave Maria). Na área central fica o nicho devocional dedicado a Nossa Senhora da Conceição. Na parte central inferior está embutido o sacrário. O retábulo é contornado com quatro colunas dispostas em dois planos: um externo e um recuado, colocadas simetricamente duas a cada lado, essas colunas são contornadas pela flor de acanto, videira e pelos cachos de uva que cobrem as espirais dos fustes (colunas salomônicas) e são entremeadas por esses motivos fitomórficos e zoomórficos. Além disso, os ornatos que revestem a superfície do retábulo são em alto relevo. Toda sua composição é dourada com o fundo branco e em determinados pontos aparece a cor azul (cartela). No frontispício do coroamento aparecem as cores branca e azul clara.

O retábulo desse altar igualmente se encaixa na transição do tipo românico para o barroco nacional português, que estilisticamente demonstra as características formais dos altares do período joanino carregados de retórica e simbolismo. Os altares joanino em que o desse estudo se encaixa, segundo Ramos:

são decorados á maneira das portas ou pórticos solenes, ladeados por colunas encimados por tímpanos ou coroamentos profusamente decorados [...] o espaço além do altar adquirem dimensão celestial, passando o altar, e por extensão seu retábulo, ao *status* de porta ou arco triunfal de passagem ao mundo do sagrado, do divino. [...] O gosto pelo monumental e pelo aspecto cenográfico do barroco italiano, e que será repassado ao barroco joanino, aqui também se faz presente como elemento de apelo: por um lado, ao sensível e à emoção, e, por outro, estimulando a imaginação através da ilusão psicológica (a porta imaginária significado a entrada no espaço sacralizado) (RAMOS,1987, p.48).

Os elementos expostos de monumentalidade e cenografia podem ser observados no retábulo intra-sítio estudado, só que em menores proporções, reproduzindo a mesma linguagem artística, cujo objetivo é levar os fiéis a adentrarem nesse mundo sacro, simbólico. Na escavação feita pelo olhar, detectamos no intra- sítio 18 representações zoomórficas de aves (pelicano e papagaio), assim distribuídas: 2 encimam o sacrário, 4

encontram-se nas pilastras quadradas das laterais (sendo que 2 na parte superior e a outra na parte inferior tanto na coluna direita quanto na esquerda) 6 encontram-se nas colunas frontais externas (3 em cada uma das duas colunas) e 4 nas colunas frontais internas (2 em cada uma das duas colunas) ; 2 na predela frontal (1 no lado direito e outra do lado esquerdo) .

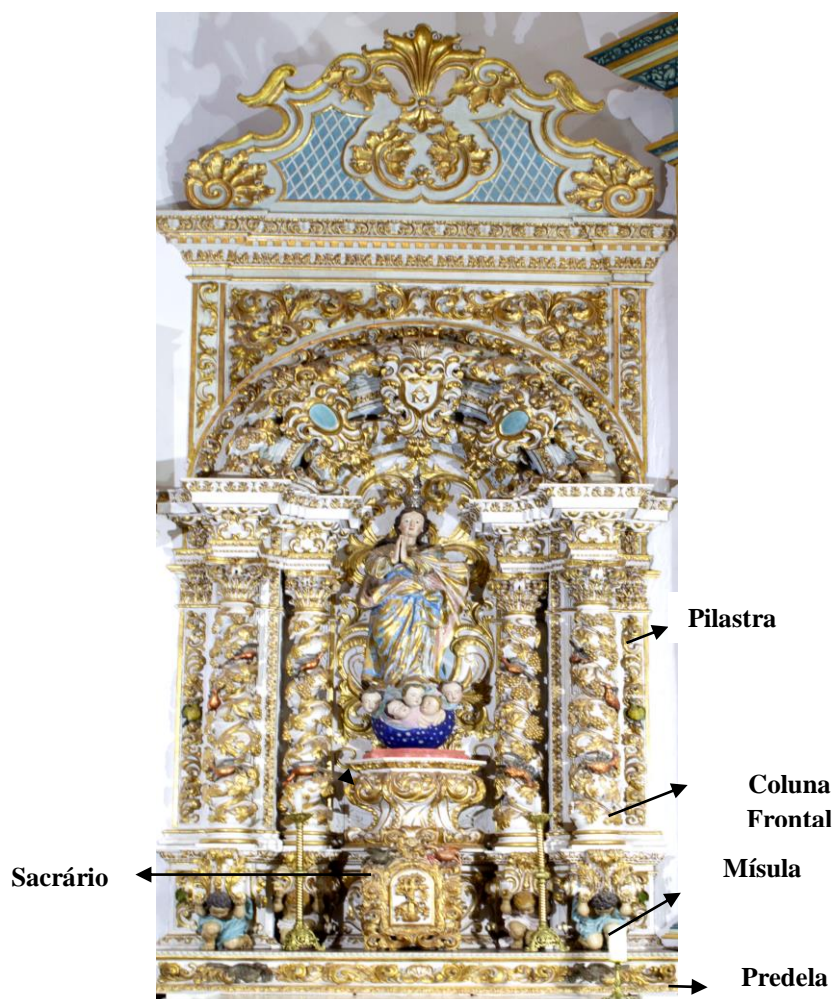


Figura 50. Altar colateral Nossa Senhora da Conceição. Foto: Seiji Hiratsuka, 2018.
Studio F2.8

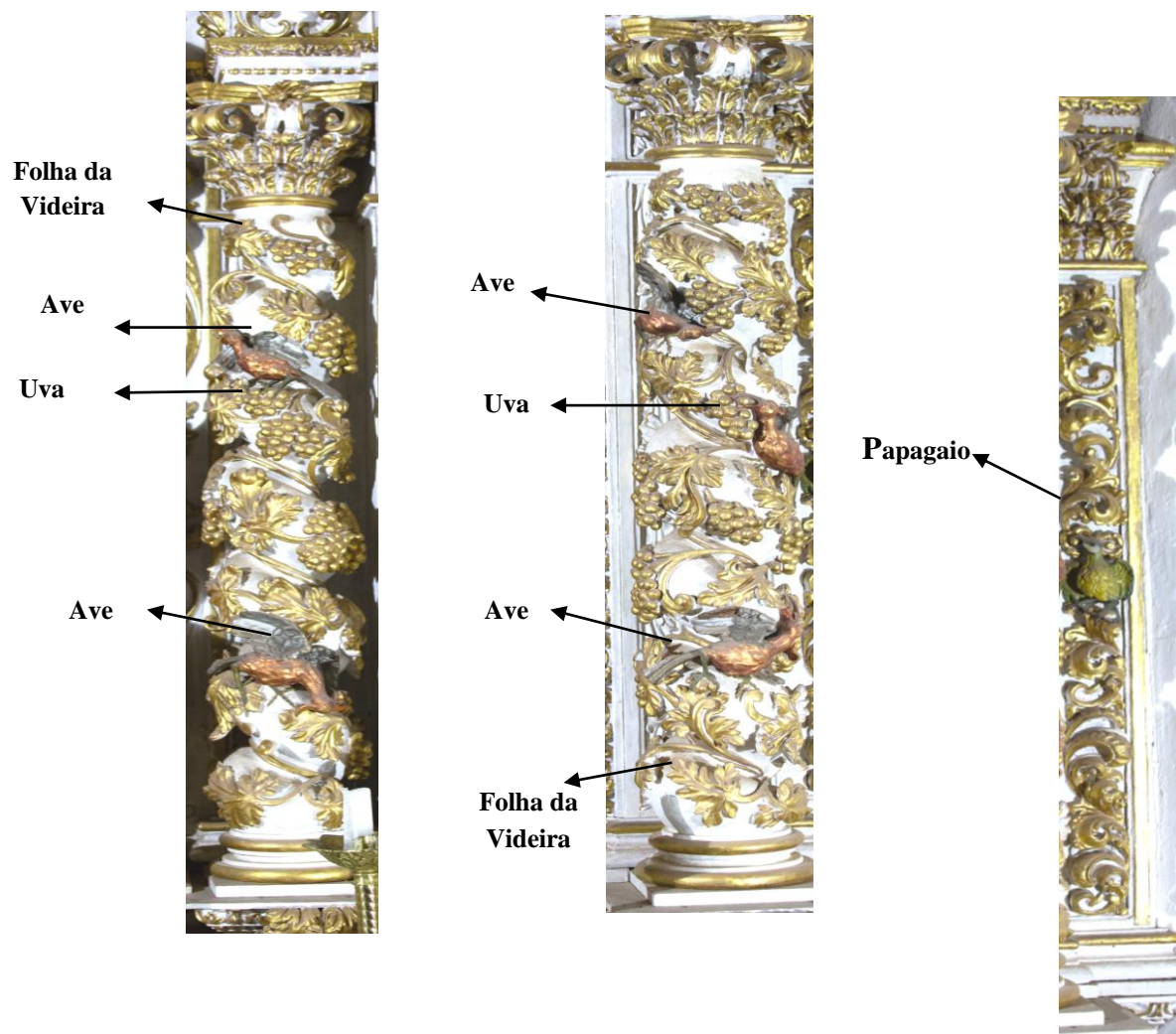


Figura 51 . Colunas da lateral direita do Retábulo de Nossa Senhora da Conceição. Foto: Seiji Hiratsuka, 2018. Studio F 2.8.

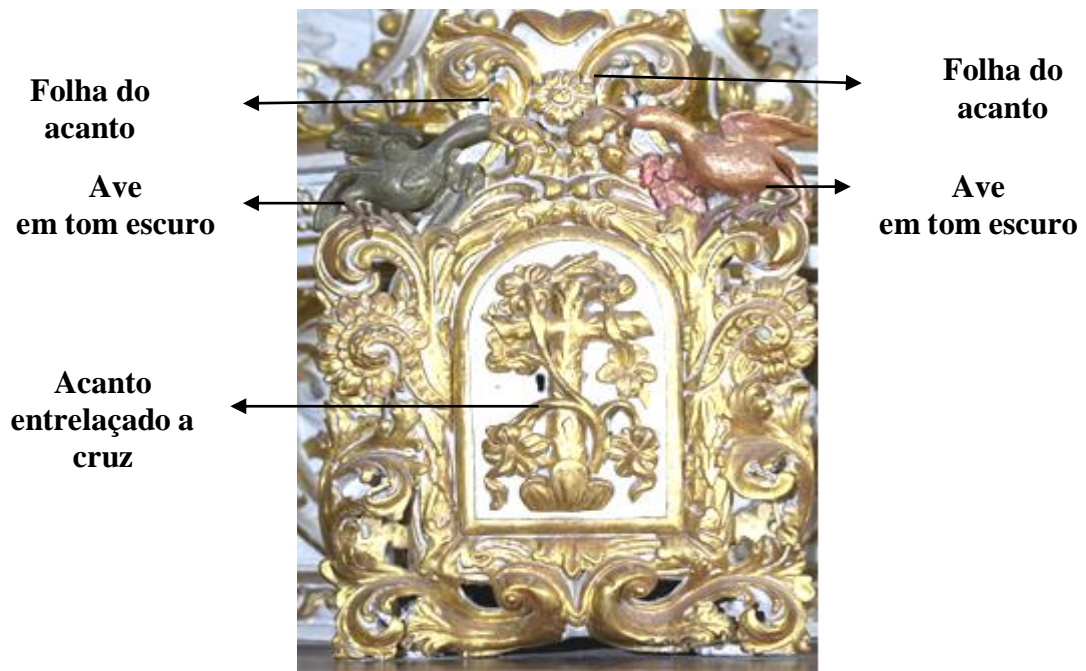


Figura 52. **Sacrário do Retábulo colateral.**
Foto: Seiji Hiratsuka, 2018. Studio F2. 8.

Na análise ficou evidente que as aves desse altar são diferentes do altar de Santo Antônio, do ponto de vista da cor e da forma. Tanto no sacrário quanto nas colunas, pilastra e predela do retábulo do intra-sítio foi utilizado nas aves um tom vermelho cobre, uma cor escura que se aproxima do tom de prata envelhecido, e as cores verde e amarela.



Figura 53. **Coroamento do Sacrário e Aves (pelicano).** Foto: Seiji Hiratsuka, 2018. Studio F2. 8.

No coroamento do sacrário é visível a diferenciação de cores entre as duas aves a do lado direito com a cor vermelho acobreado e a da esquerda na cor prata envelhecida, as aves se encontram na posição lateral bicando a folha do acanto, com as asas abertas em sinal de movimento, apoiadas na folha do acanto como se estivesse buscando se alimentar do sumo da folha do acanto. Esse símbolo, a folha do acanto, expressa as provações da vida e da morte, pois os espinhos presente nessa vegetação simboliza o sacrifício, a dignidade, a pureza que nos leva ao triunfo e a glória. Ao bicar essa planta que encontra no coroamento do sacrário entendemos o sentido da ressurreição de Cristo que doou a sua vida pela salvação dos homens. Além disso, as folhas de acanto no corpo do pássaro a esquerda pode demonstra o flagelo, pois na tradição da lenda do pelicano narra-se que ele bica o peito para alimentar seus filhos.

Em outras cenas, os pássaros foram talhados em pé, com o corpo de perfil e de frente; outra forma é aquela em que a ave se apresenta praticamente no sentido inverso com a cabeça para baixo e as pernas para o ar, esse movimento de contorcionismo que o artista deu as aves na cena demonstra a liberdade empregada na execução da talha ao trazer outras formas de representação do sacrifício materializado no esforço corporal que o pelicano passa, representando possivelmente as provações que Cristo passou no percurso de sua vida até chegar à glória.

Também é visível no altar a utilização feita pelo artista de repertório de aves locais, assim, na leitura simbólica de uma das aves talhadas traduzimos como sendo a representação de um papagaio ou periquito, inclusive não existe na cena onde estas aves estão expostas, os cachos de uva elemento que caracteriza a representação simbólica do sacrifício de Cristo. O que nos proporciona pensar que o artista saiu da expressão plástica europeia ao ressignificar as cenas com elementos presentes na localidade, estabelecendo relações diferentes de signo e significado na representação simbólica que pode possibilitar uma mudança na narrativa da cena aparentemente partilhada no universo religioso. Desse modo, é possível indagar: O que representa o papagaio? Que mensagem o artista quis comunicar com essa figura? É possível estar representando simbolicamente os conquistados? Ou é uma representação da beleza da fauna do novo mundo? A questão é clara, não temos respostas para essas indagações.



Figuras 54: periquito ou papagaio. Foto: Seiji Hiaratsuka, 2018. Studio F2.8 .



Figura 55: Periquito. Disponível: <https://casadospassaros.net/periquito-da-caatinga/>. Acesso em 03 de mai. De 2018.



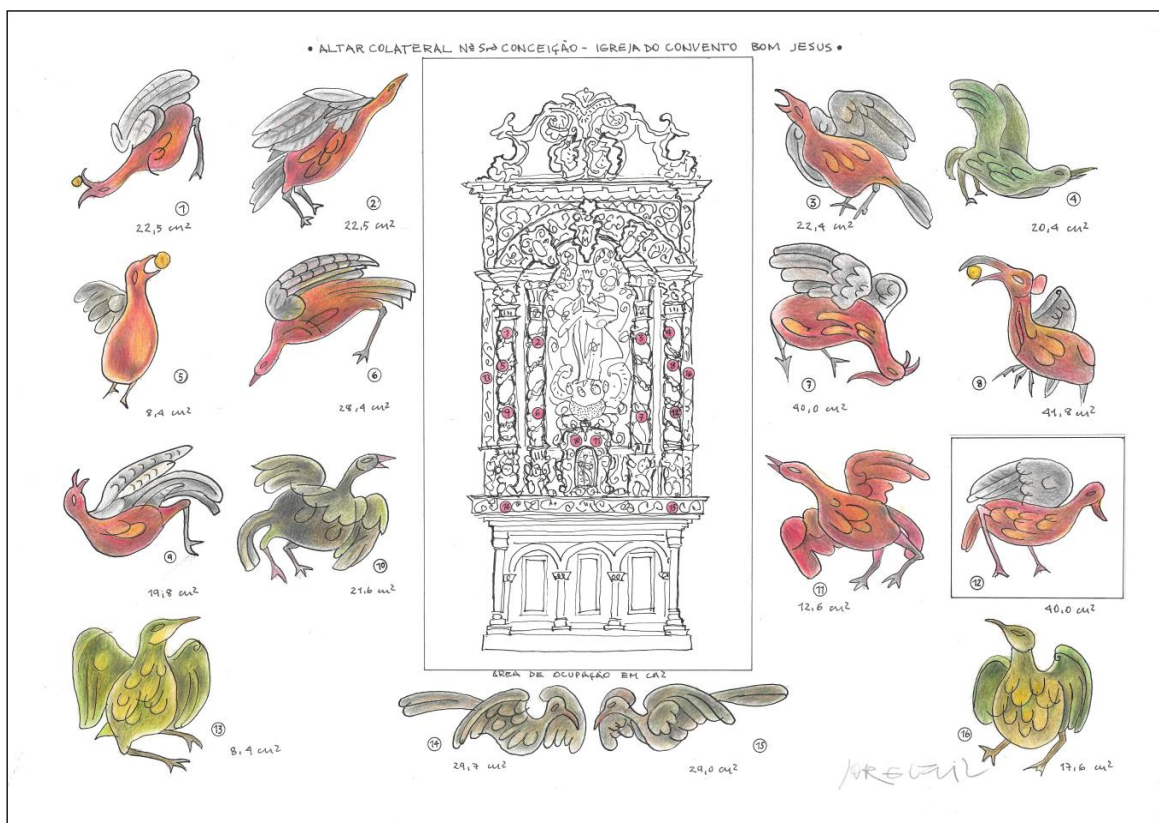
Figuras 56 : Repertório de aves (papagaio ou periquito e pelicano). Foto: Seiji Hiaratsuka, 2018. Studio F2. 8 .

Já na predela as aves se encontram de perfil, com uma asa aberta e no corpo em lugar de plumagem uma folha de acanto. Na extremidade do occipital aparece uma ondulação que fez lembra uma plumagem que se diferencia da morfologia do pelicano, provavelmente, se aproxima da representação simbólica do papagaio em coloração escura que consideramos prata envelhecida.



Figura 57: Pelicano na predela. foto: João Mouzart, 2018

Pode-se dizer que as cenas são representadas por uma diversidade zoomórfica que ampliou o programa iconográfico referente às representações das aves no altar, e não só isso, aumentou as possibilidades interpretativas do programa. Com isso, foi possível estabelecer novas leituras, interpretações e traduções iconológicas desse intra-sítio em cena. As aves encontram-se nesse altar dispostas de forma simétrica nas colunas seguindo o mesmo parâmetro do intra-sítio Santo Antônio, o que nos leva a entender que exista um padrão para aplicação dessas talhas, sendo uma constante as figuras angélicas e alegóricas. No caso específico desse intra-sítio, ficou evidente o emprego de outro elemento que aparece internamente em uma certa disposição cenográfica nesse contexto: a figura do papagaio cuja representação é distinta da representação do pelicano; o papagaio não tem no seu entorno o acanto, a videira nem a uva o que o torna diferente da representação do pelicano, mesmo que a sua imagem não corresponda ao modelo real, ela dialoga intensamente com a narrativa do intra-sítio Santo Antônio.



Elaboração artística do croqui: Jorge Luiz, 2018

3.1.2.3. Intra –Sítio Sacrário do Altar- mor



Figura 58. Altar Mor da Igreja do Bom Jesus. Foto: Seiji Hiaratsuka, 2018. Studio F 2.8

O intra- sítio do Sacrário é parte do altar –mor da igreja do Bom Jesus. Seu material construtivo é madeira, possivelmente produzido em cedro. O altar segundo Chevalier & Gheerbrant (2017, p. 40) é um:

microcosmo e catalisador do sagrado. Para o altar converge todos os gestos litúrgicos, todas as linhas arquitetônicas. Reproduz em miniatura o conjunto do templo e do universo. É o recinto onde o sagrado se condensa com o máximo de intensidade e sobre o altar ou ao pé do altar que se realiza o sacrifício, i.e., o que torna sagrado por isso ele é mais elevado (altum) em relação a tudo que o rodeia. Reúne igualmente em sim a simbólica do centro do mundo: é o centro ativo da espiral que sugerem a espiritualização do universo. O altar simboliza o recinto e o instante em que um ser se torna sagrado, onde se realiza uma operação sagrada.

O altar também adquire a noção de entrada no espaço imaginário do tabernáculo, nesse estudo representado pelo intra-sítio sacrário que se encontra embutido no retábulo e apoiado na mesa da celebração, encimado por um baldaquino onde se coloca ostensório para a exposição do Santíssimo. O sacrário é uma caixa que normalmente tem a sua parte interna pintada de dourado, em cujo interior fica guardado a âmbula com as hóstias ou espécies que são partilhadas com os fiéis durante a celebração da missa. A cor dourada presente no tabernáculo corresponde ao ouro que é o mais precioso e perfeito dos metais tendo o caráter *igno*, solar e real representando a cor de Deus onipotente e divino, a luz do caminho e da verdade e da vida removida das sombras.

Diante do que foi exposto, é nesse cenário que aparecem os elementos zoomórficos que serão apresentados e analisados.



FIGURA 59. **Sacrário do Altar Mor.** Foto: Seiji Hiratsuka, 2018. Studio F2. 8.

O sacrário é contornado com quatro colunas torsas, duas a cada lado sendo que duas se encontram recuadas e duas projetadas à frente. As mesmas são contornadas e entremeadas pelas folhas da videira e pelos cachos de uva, talhadas em alto relevo, que cobrem as espirais dos fustes. A base em questão possui uma cartela representada pelas cores brancas, douradas, azul marinho, vermelha, cobre avermelhado e preto.

Em suas estruturas as cores aparecem da seguinte forma, na sua totalidade é azul claro com os ornatos pitando em dourado. Outra composição que aparece são os pássaros em vermelho cobre e uma cor escura que se aproxima do preto.

Detectamos no intra- sítio 6 representações zoomórficas de aves, assim distribuídas: 4 encontram-se nas colunas frontais anteriores (2 no lado esquerdo na parte superior e a outra na inferior e 2 no lado direito na mesma posição) e 2 nas colunas frontais posteriores (em cada uma das duas colunas esquerda e direita).

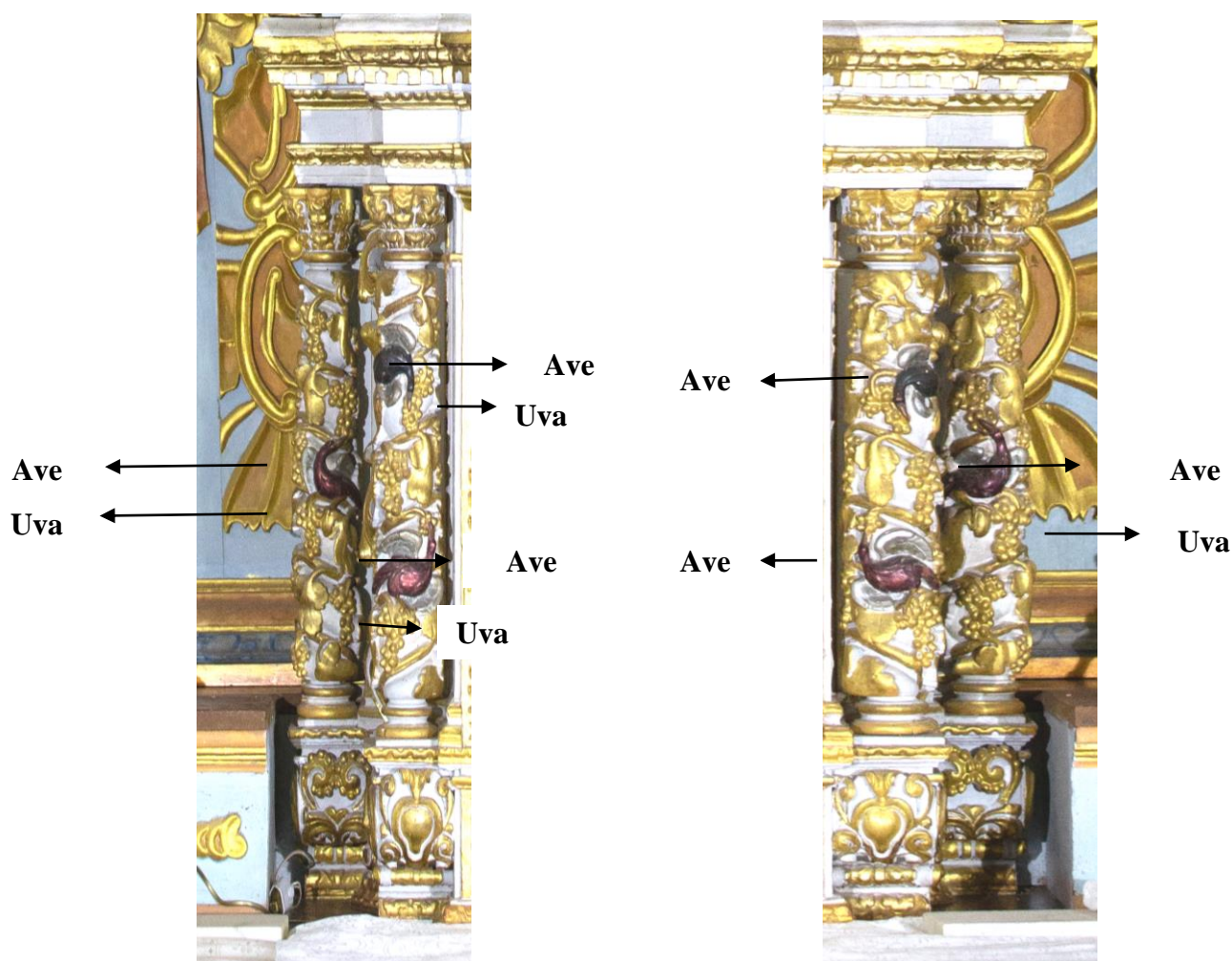
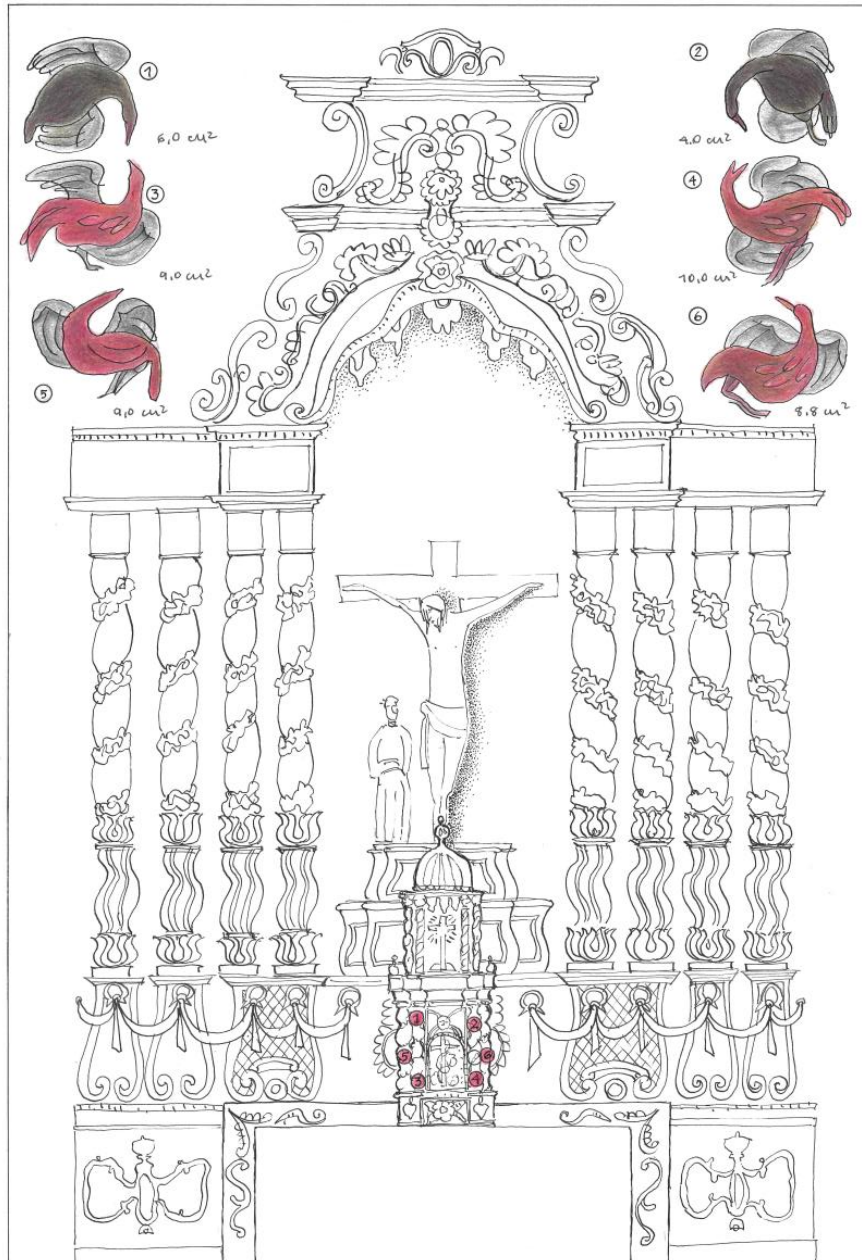


FIGURA 60. Colunas do Sacrário do Altar Mor.
Foto: Seiji Hiratsuka, 2018. Studio F2. 8.

• SACRISTIA - IGREJA DO CONVENTO BOM JESUS •



Elaboração artística do croqui: Jorge Luiz, 2018

3.2 Breve nota sobre a Ordem Terceira de São Francisco da Penitência

A Ordem Terceira da Penitência de São Francisco de Assis da cidade de São Cristóvão foi fundada em 1693, a construção de seu edifício e capela Santa Isabel só foram concluídos em meados do século XVIII (SANTOS, 2001). O intra-sítio Lavabo fisicamente localiza-se na sacristia da capela dessa ordem em anexo ao convento Bom Jesus e compõe o conjunto arquitetônico religioso mais antigo da ordem franciscana em Sergipe, cujo espaço atualmente é ocupado pelo Museu de Arte Sacra, pertencente à Arquidiocese de Aracaju.

3.2.1 Intra-sítio Lavabo da Sacristia da Ordem Terceira

A função da sacristia é a de guardar os hábitos e paramentos (túnica, estola, capa de asperge, alva, amito, casula, sobrepeliz e outros) e todos os objetos relacionados “às necessidades do culto, e é também o local onde o sacerdote se prepara física e espiritualmente para officiar a cerimônia religiosa” (FERNANDES, 2009, p.60). Foi a partir do século XVI, com a Contrarreforma, que as sacristias passaram a ter espaço mais amplo de acordo com a concepção das igrejas da época, isto é, a sacristia também era um espaço suntuoso. Segundo as orientações da Contrarreforma, entre as quais se destacava a recuperação do poder da igreja no mundo através da evangelização podemos compreender o tratamento dado a esse espaço litúrgico com a presença do arcaz, do lavabo e de outros móveis. Como é possível visualizar essa presença no intra-sítio em estudo.

O lavabo funciona como um depósito de água, ou seja, é o espaço da cerimônia da lavagem dos dedos, é a ablução feita antes da celebração da missa; este ato será repetido durante a missa e seguido por uma oração que, simbolicamente, encena externamente a representação da purificação interna antes da celebração do sacrifício materializado a partir da transubstancialização do corpo e sangue de Cristo.

Essa descrição funcional pode ser observada também no intra-sítio Lavabo, datado de 1725, situado na parede oposta à entrada da sacristia e disposto entre as janelas laterais e as conversadeiras. É acessível através de um salão que antecede a porta que dá acesso a sacristia e de uma porta que comunica a sacristia à capela Santa Isabel. O lavabo foi

esculpido em pedra calcária (cantaria/ pedra talhada) em forma retilínea e se constitui da seguinte forma: dois pés que sustentam a bacia (cuba) em forma retangular com o acabamento em forma de voluta e o retábulo com pilastra lateral. O frontispício também possui acabamento em forma de voluta, tendo ao centro uma *rocaille* pintada de vermelho, aparentemente em forma de tocha.

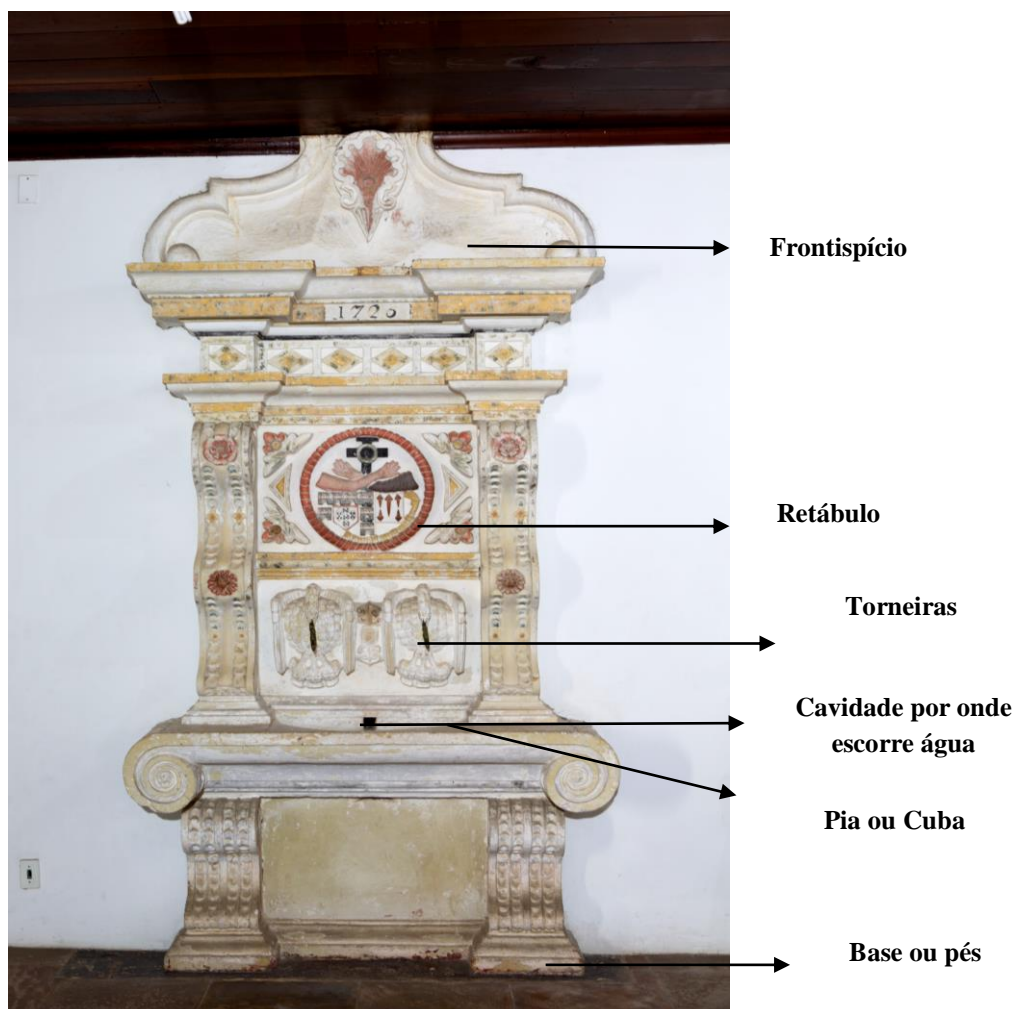


FIGURA 61 . **Lavabo.** Foto: Seiji Hiratsuka, 2018. Studio F2. 8.

Na parte superior do retábulo está o brasão da ordem franciscana, contornado por uma corda pintada na cor vermelha e no interior, dois braços estigmatizados saindo das laterais. O da esquerda sobreposto e nu, o da direita abaixo e vestido de burel encimado pela cruz latina. Sob o braço nu aparecem os castelos que lembram o castelo de Susa onde São Francisco recebeu hospedagem de Beatriz de Genebra no caminho da sua peregrinação a Jerusalém e os escudos portugueses; sob o braço com burel estão os

cravos e abaixo destes, o cordão com os três nós que significam obediência, pobreza e castidade (pureza de coração) que são os elos da vida franciscana.



FIGURA 62. **Brasão da Ordem Terceira** . Foto: Seiji Hiratsuka, 2018. Studio F 2. 8

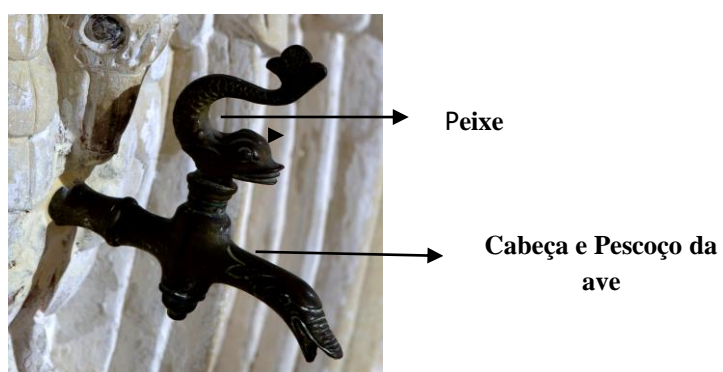
Na parte inferior do retábulo estão as duas aves, os pelicanos, ambos esculpidos em pedra, de frente, com as asas semiabertas cujas pontas se unem no final para acolher os filhotes, representados em número de seis, sendo que três aparecem em cada cena; o pescoço das aves está esculpido de forma curvada com o bico alcançando o peito. Da cabeça saem as torneiras em metal, provavelmente bronze, a parte da rosca que dá o movimento de abrir e fechar é em forma de peixe e o cano da bica tem a terminação em forma de um bico, como se fosse o longo pescoço da ave, provavelmente elementos simbólicos que transmitem a ideia de que com o bico a ave pesca o peixe que armazena em sua bolsa para alimentar os filhotes. Em que pese o desgaste da pintura que cobre o lavabo é visível os sinais de tinta vermelha no peito da ave.



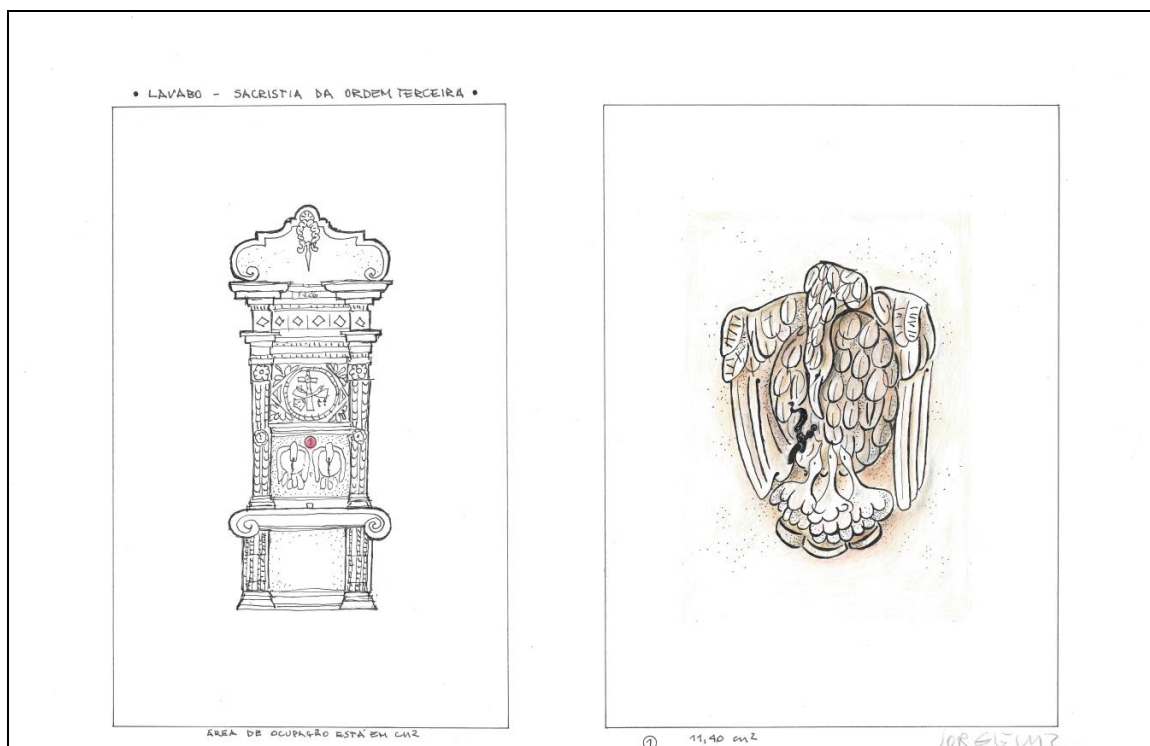
Figura 63 . **Pelicano do lavabo**. Foto: Seiji Hiratsuka, 2018. Studio F2. 8.



Figura 64. **Perfil do Pelicano do Lavabo.** Foto: Seiji Hiratsuka, 2018. Studio F 2. 8.



Detalhe da Torneira do lavabo.

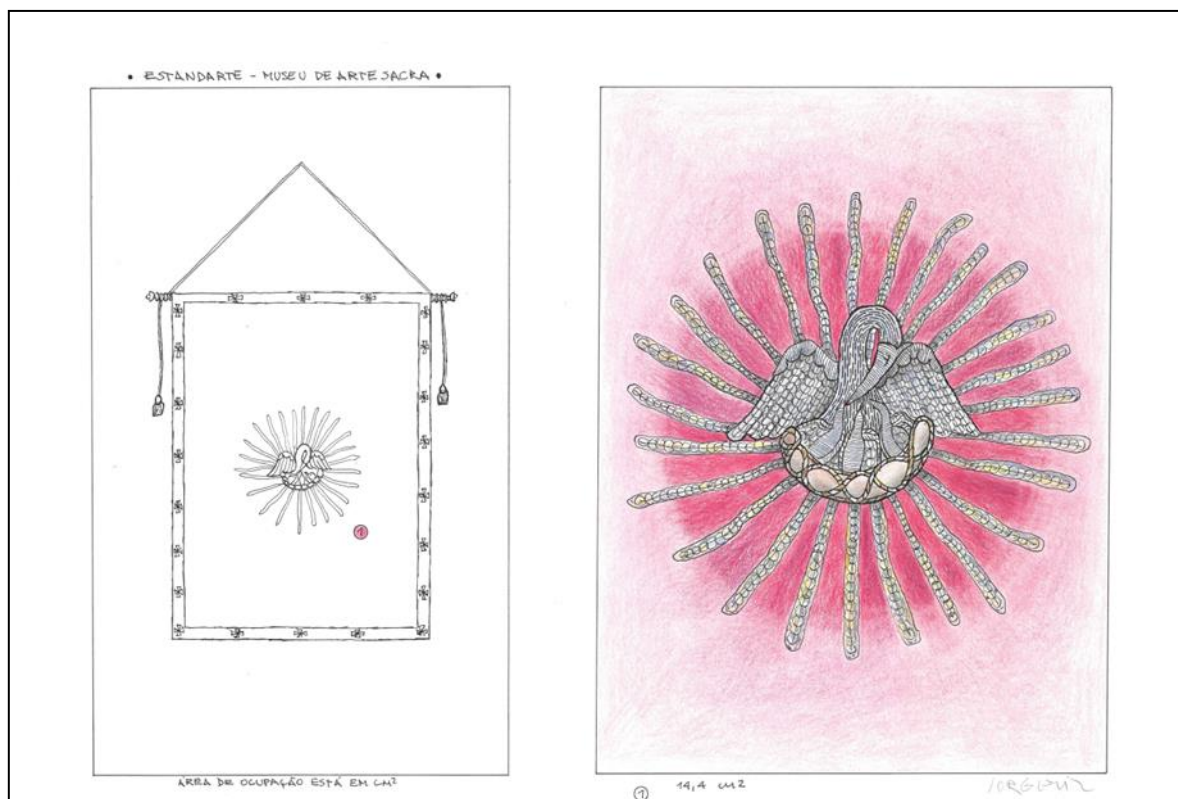


Elaboração artística do croqui: Jorge Luiz, 2018

Das representações da ave existentes nos intra- sítios do conjunto franciscano – altares e sacrário da igreja conventual, esse lavabo é onde o artista esculpiu a ave seguindo os padrões da representação simbólica do pelicano, isto é, a ave foi esculpida com as suas características morfológicas: corpo grande e robusto, asas com envergadura maior, pescoço longo, acompanhando os padrões da representação simbólica do pelicano, simbolizando a igreja como a mãe que protege seus filhos. O pelicano, ave aquática que alimenta os filhotes com a própria carne e com o próprio sangue, um símbolo do amor paternal. Nesse objeto é perceptível o conhecimento do artista sobre a ave quanto a sua forma de seguir os parâmetros dos cânones que determinavam como as figuras deviam ser apresentadas. A representação desse pelicano se apresenta no território eclesiástico de Sergipe como um dos exemplares mais fidedignos que nos leva a interpretar, traduzir e transmitir a linguagem que é produzida e reproduzida em cena.

Como já foi referenciado, o edifício da Ordem Terceira desde 1974 é a sede do Museu de Arte Sacra de São Cristóvão, instituição vinculada à Arquidiocese de Aracaju. No acervo da instituição foram identificados dois objetos que não integram o intra-sítio Lavabo, entretanto, considereei apropriado apresenta-los uma vez que o mesmo traz a representação do pelicano.

Um objeto é um pedaço de tecido, em veludo cor de vinho, contornado por passamanaria em cujo centro está o bordado. É difícil identificar o objeto, suponho ser um véu umeral, paramento litúrgico usado pelo sacerdote para segurar o ostensório durante a apresentação do Santíssimo na cerimônia religiosa da benção.



A ave está bordada em fio de ouro, prata, lantejoulas e canutilho, raios saem da ave e a contornam. O pelicano está com as asas abertas, o pescoço curvado com o bico sobre o peito e os três filhotes ao redor como se estivessem no ninho, chama à atenção as gotas bordadas em fio vermelho que alude à representação do sangue.



Figura 65 - 66. Véu umeral e detalhe do bordado. Foto: Seiji Hiratsuka, 2018. Studio F dois. 8.

O segundo objeto é uma capa pluvial, o mesmo que capa de asperges, isto é, capa de chuva romana de uso utilitário, usada pela igreja desde o século VIU, mas só no século XI se transformou em paramento litúrgico (NUNES, 2008). A capa, pelas informações do catálogo do museu, foi confeccionada em tecido de lã de lhama bege e dourada, proveniente da Matriz de Itabaiana, O bordado fica na parte das costas, contornado por motivos fitomórficos, zoomórficos, cruzeiros e uma coroa de espinhos estilizada em cujo centro está bordado em alto relevo o pelicano e seus filhotes. Contornando o bordado, na parte superior, tem uma faixa com a frase: “*In Cruce Salus*”, isto é, “A salvação está na Cruz” que é uma frase própria do cristianismo latino.



Figura 67. Pluvial (Capa Magna). Foto: Lineu
 Fonte: SOUZA, Wilma Alves de. **Catálogo do Museu de Arte Sacra** (S/D)

A ave é bordada em fio de prata, está de pé, com as asas abertas, o pescoço curvado até o peito com o bico que o fere, tendo acolhedoramente, aos pés, três filhotes. A ave está sobre um ninho em forma de uma coroa de espinhos. Simbolicamente a coroa de espinhos remete ao Rei Deus que deu sangue e vida pelos homens. Certamente uma ligação com a frase citada no sentido da salvação dos homens, “a vitória, e a coroa, que constitui o seu prêmio, não são mais comparadas a uma recompensa merecida por uma vida moral exemplar, mas à salvação eterna concedida àquele que, levando a sério a significação do Evangelho, viveu com um único fito, o de honrá-lo” (I CORÍNTIOS, 9, 24-27 apud CHERVALIER E GHEERBRANT, 2017, p. 291).



Figura 68. Pluvial (Capa Magna) Foto: Lineu

Fonte: SOUZA, Wilma Alves de. **Catálogo do Museu de Arte Sacra** (S/D)

Um destaque que deve ser dado a esses objetos é o fato deles serem bordados e, certamente, quem riscou o desenho o fez a partir de moldes provavelmente de origem europeia e a bordadeira o executou com muito refinamento nos detalhes e acabamentos.

Todavia, o conjunto sítio Bom Jesus que compreende os intra-sítios altares colaterais, sacrário do altar –mor reforça que os franciscanos tanto no sítio conventual quanto os terceiros também trouxeram para Sergipe a representação do pelicano nos seus ornamentos com a iconografia relacionada ao sacrifício, morte e ressurreição de Cristo.

3.3 Breve Histórico da Ordem Carmelita

A Ordem Carmelita possui sua origem apoiada na narrativa do Antigo Testamento quando o profeta Elias desafiou os sacerdotes de Baal na montanha onde pretendiam edificar um templo dedicado à deusa da fertilidade. O profeta Eliseu, discípulo de Elias, também frequentou o Monte Carmelo. Nos séculos III e IV, depois de Cristo, o local se transformou em um centro de romaria e de retiros espirituais e como consequência o Carmelo passou a ser relacionado com o triunfo da espiritualidade cristã (CAMPOS, 2011).

A regra da Ordem Conventual dos Carmelitas Observantes foi aprovada pelo papa Honório III em 1226, período em que os cruzados retornavam da Palestina. Nesse mesmo século XIII o mais conhecido membro da ordem foi o inglês Frei Simão Stock (1165-1265) que fundou conventos em Cambridge, Oxford, Paris e Bolonha, assim como criou a Ordem Terceira dos Carmelitas (CAMPOS, 2011). De acordo com a tradição, Simão Stock teve uma visão na qual recebeu das mãos de Nossa Senhora, o escapulário acompanhado da recomendação de que o seu uso livraria os devotos das penas do inferno.

O escapulário (do latim *escapulae-ombros*) é constituído de dois pedaços de tecido unidos por um barbante ou fita, que é usado pelo devoto. O objeto é colocado sobre os ombros, uma face (com a imagem de Nossa Senhora) fica no peito, a outra (com a imagem do Coração de Jesus) fica nas costas, no anverso de ambos os lados está o brasão do Carmelo para dar proteção ao devoto.



Escapulário

FIGURA 69. **Escapulário.** Foto: Seiji Hiratsuka, 2018. Studio F 2. 8.

No século XVI ocorreu uma dissidência que permitiu a criação da Ordem dos Carmelitas Descalços ou Teresinos. O Carmelo reformado foi criado por Santa Tereza de Ávila (1515-1582) e São João da Cruz (1542-1591) (CAMPOS, 2011, p.79 e 85). Nesse contexto, durante o período da União Ibérica, tanto os Carmelitas Calçados (Observantes) como os Carmelitas Descalços chegaram à colônia portuguesa da América e aqui instalaram seus conventos e a ordem terceira.

As notícias sobre a presença dos frades do Carmelo em Sergipe Del Rei remontam “à súplica dos frades para a fundação dos conventos em Santo Amaro e Lagarto pelas provisões de 28 de maio de 1743 e de 29 de dezembro de 1749, expedidas sobre a oposição que a tal pretensão fez em Lisboa o síndico da Província de Santo Antônio do Brasil” (SEIXAS, S/D, p.233- 234).

Em São Cristóvão se estabelecem, segundo Campos (2011, p.85) no ano de 1600. A partir dessa data, possivelmente, iniciaram a construção do convento e da igreja, que inicialmente deve ter sido uma capela votiva a Santo Antônio do Carmo, além disso, também se dedicaram, com o auxílio dos terceiros com suas doações e com o governo

português, na construção da igreja do Senhor dos Passos que é a igreja da Ordem Terceira, cujo compromisso a tornou responsável, até o presente, pela tradicional Procissão dos Passos.

3.3.1. Sítio Convento de Nossa Senhora do Carmo.



Mapa 03. Sítio arqueológico do convento de Nossa Senhora do Carmo **Fonte:** GOOGLE EARTH, 2018-
elaboração: João Mouzart

O sítio arqueológico do convento de Nossa Senhora do Carmo possui as seguintes coordenadas geográficas: latitude 11.00°56.74" S 37° 12'25.75" W, localizando-se na Praça Senhor dos Passos no perímetro urbano da cidade de São Cristóvão⁴². Esse sítio é composto por um intra-sítio, que corresponde ao retábulo do altar lateral da igreja de Nossa Senhora do Carmo que antecede o arco cruzeiro que separa a nave do presbitério, e nele aparece às figuras zoomórficas e fitomórficas, que foram detectados durante a prospecção.

⁴² Esse espaço territorial é composto por bens materiais tombados a nível estadual (a cidade), nacional (a cidade e os monumentos individualmente) e mundial (a praça). Nesse sentido, os sítios se encontram em área de proteção.

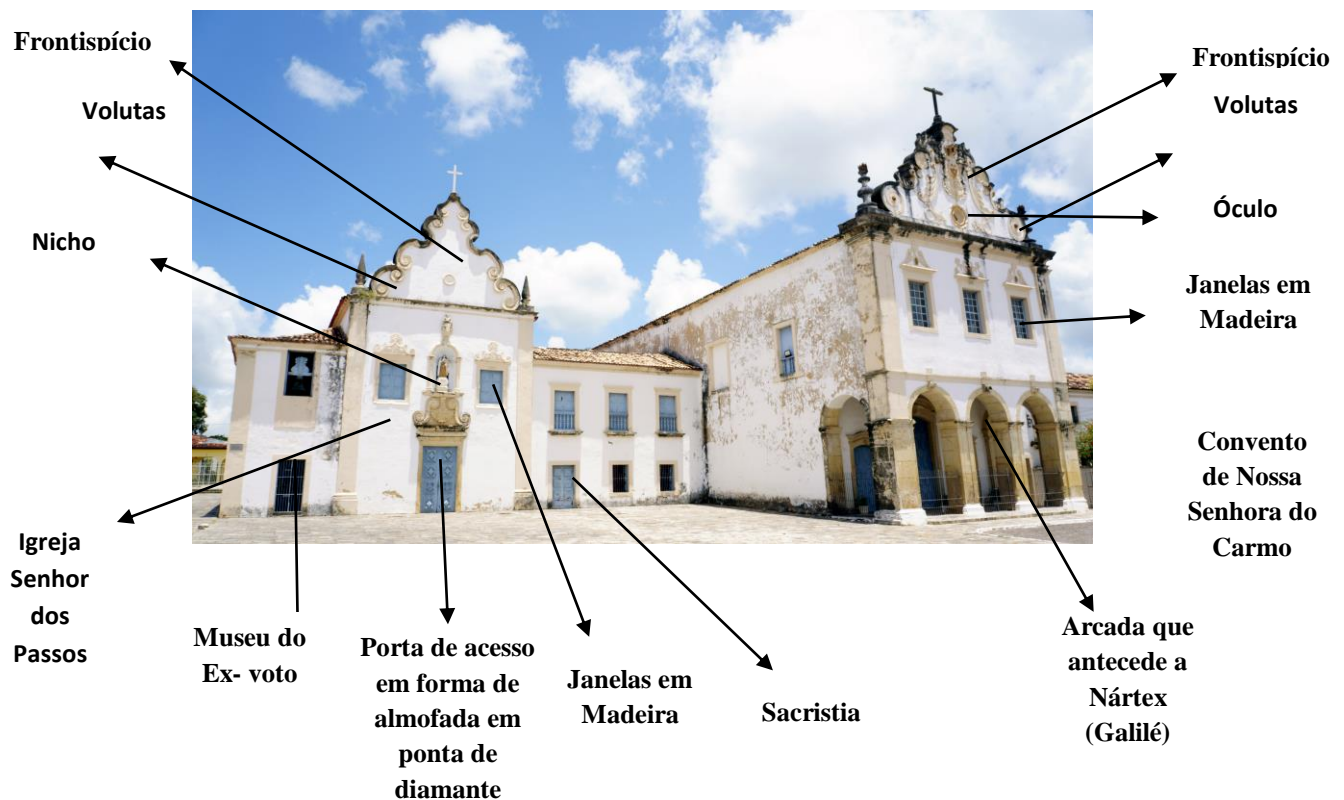


Figura 70. Convento da Ordem Carmelita e Igreja da Ordem Terceira. Foto: Geraldo Luiz, 2018.

Campos descreve o complexo arquitetônico dos Carmelitas, vejamos:

“Os carmelitas possuíam construções conforme a tradição monástica herdada da Idade Média, ou seja, estabelecimento robusto e sólidos, com fachada composta por galilé e torre sineira. O complexo arquitetônico envolvia o claustro, as celas (apartamento dos religiosos), dependências de serviços, a sacristia, a capela conventual e um tempo contíguo” (CAMPOS, 2001, p.87).

O convento carmelita da cidade de São Cristóvão se encaixa nessa descrição, e é uma construção em alvenaria de pedra, do século XVIII, cuja fachada apresenta um frontispício em voluta encimado por uma cruz tendo ao centro um óculo em forma de flor; abaixo das cornijas tem três janelas em madeiras que iluminam o coro no interior da nave. O térreo se constitui dos arcos que antecede o nártex ou galilé contornada por uma arcada fechada com grande ferro. Na galilé estão as portas que dão acesso a nave da igreja conventual. Esse conjunto é composto por um convento, dois claustros e a igreja da Ordem Terceira cujo orago é Nossa Senhora do Carmo. O que diferencia é a ausência de torre sineira, entretanto, os sinos existem na área corresponde ao coro.

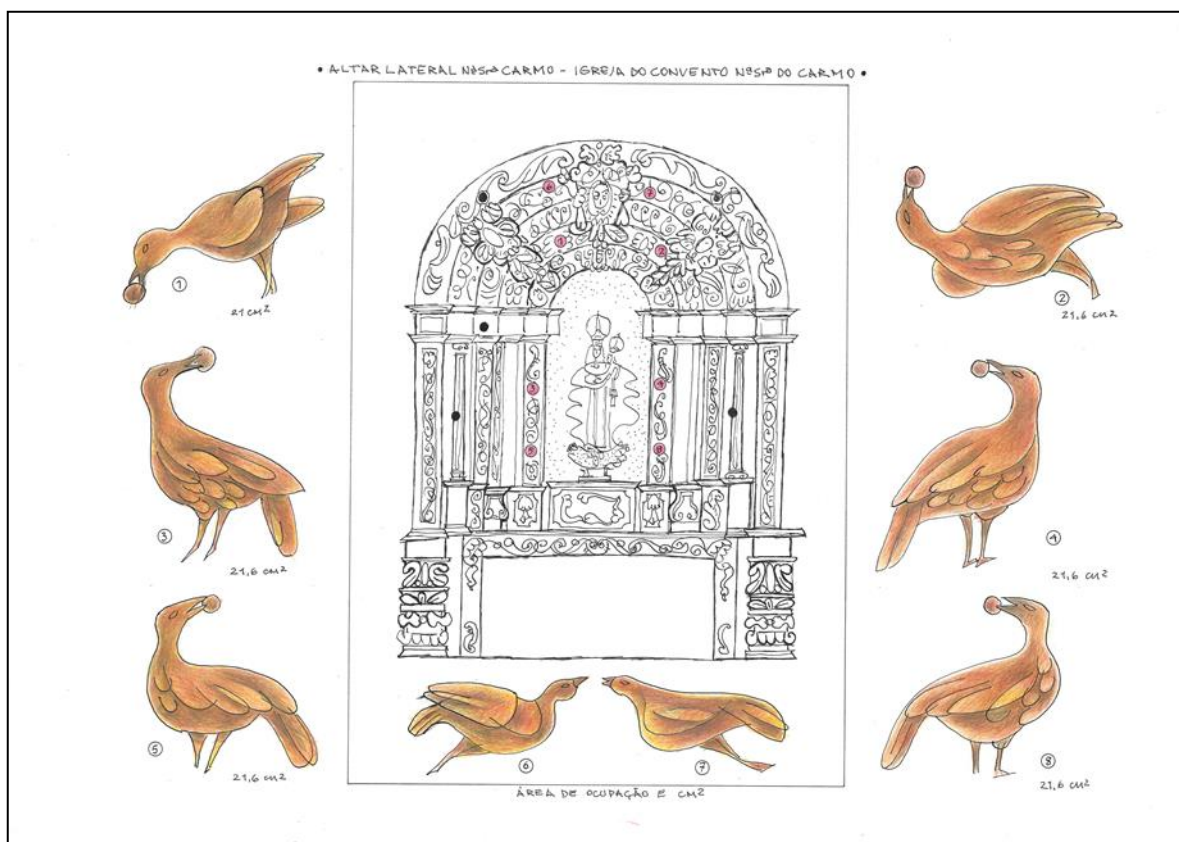
3.3.1.2 O intra-sítio altar lateral de Nossa Senhora do Carmo.

O convento do Carmo se constitui das celas, do claustro e da igreja conventual, sendo que outro claustro dá acesso do convento para a igreja da Ordem Terceira. A igreja conventual é de nave única, sendo que um degrau dá acesso a área dos dois altares laterais e o arco cruzeiro separa essa área da capela mor, nela o altar-mor não existe mais, pode ter sido desmontado ou mesmo destruído pela ação dos xilófagos ou mesmo pelo tempo. O altar lateral direito também apresenta algumas áreas com ausência da decoração. O altar lateral esquerdo, sob o aspecto da ornamentação está incompleto, mais é nele que encontramos o ornamento com os motivos fitomórficos e zoomórficos. Como não existe o altar-mor original, apenas o altar "Vox populi", os fades passaram a utilizar o altar lateral para expor a imagem de Nossa Senhora do Carmo.



Figura 71: Altar lateral de Nossa Senhora do Carmo. Foto: Seiji Hiratsuka, 2018. Studio F2. 8.

O altar é da segunda metade do século XVII ou início do século XVIII, seu retábulo é do tipo românico que se caracteriza pela ideia da criação de um espaço central que é a tribuna, em cujo trono está colocada a imagem da santa. Na realidade é nesse altar que está a imagem de Nossa Senhora do Carmo, padroeira da igreja conventual, e se encontra nesse espaço pela inexistência do altar-mor. O retábulo adota o arco romano semicircular, onde estão os elementos escultóricos em cujo coroamento existe a cartela com o brasão da ordem: as três estrelas que simbolizam a Virgem Maria, e os profetas Elias e Eliseu e a ideia do monte Carmelo. Não existem as colunas torsas ou salomônicas, os pontos que seriam ocupados por elas estão vazios, neles foram colocados anjos tocheiros; a ornamentação existe nas pilastras e entre os motivos fitómorfs de folhas de acanto aparecem os entalhes de nove aves distribuídas entre as pilastras e o coroamento. Na escavação feita pelo olhar, detectamos no intra- sítio 8 representações zoomórficas.



Elaboração artística do croqui: Jorge Luiz, 2018.

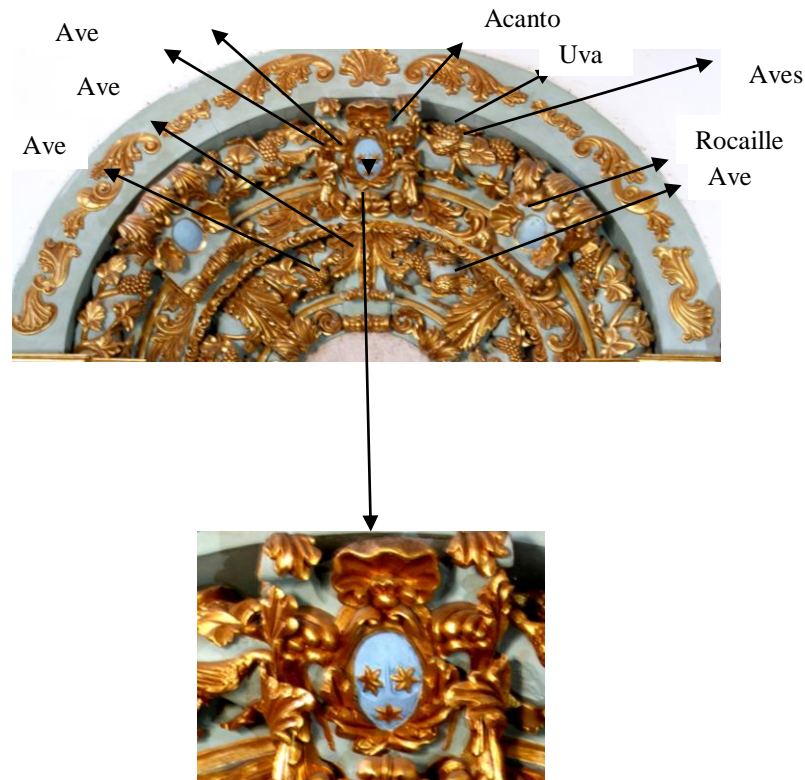


Figura 72: Detalhe do retábulo do altar N. Sra. do **Carmo**. Foto: Seiji Hiratsuka, 2018. Studio F 2. 8.

Nas pilastras a ave aparece 4 vezes dispostas, simetricamente, duas em cada pilastra. As aves estão de pé, as cabeças e os bicos voltados para o interior da tribuna, cada um deles tem no bico uma fruta do cacho, os pés estão apoiados na folha do acanto e não apresentam a membrana interdigital, a ave da direita apresenta a cabeça torcida em posição oposta ao corpo a partir do contorcionismo que simbolicamente pode ser interpretado enquanto movimento, ocupação do espaço e sacrifício. No semicírculo interno, a ave da direita está bicando a uva. Na esquerda existem duas aves: de uma sai do corpo um cabo que encosta na folha de acanto como se fosse o caule da fruta; da outra ave, em menor proporção, é mais perceptível a cabeça projetada até o bico que prende uma fruta. No semicírculo externo estão duas aves que mesmo sem simetria na localização estão em níveis diferentes no plano vertical, isto é, não estão na mesma altura, seguram os caules que contornam a cartela com o brasão da ordem.



Figura 73: Retábulo do altar Nossa Senhora do Carmo. Foto: Seiji Hiratsuka, 2018. Studio F2. 8.

Chama atenção nesse retábulo os cachos de uva presentes na decoração e sua aparência lembra o tucum, fruto presente na Mata Atlântica. Por outro lado, a ausência do enrolamento do caule e da folha da videira levou à indução da fruta citada, simbolicamente ela continua a representar a noção iconográfica cristã na entrega de seu sangue e corpo. Retornando a interpretação, o tucum apesar de ser uma palmeira é também uma planta espinhosa, o que a encaixa nos repertórios utilizados pelos artistas que materializa em cena o sacrífico.



Figura 74 Detalhe do cacho de fruta uva ou tucum. . Foto: Seiji Hiratsuka, 2018. Studio F 2.8.



Figura 75. Cacho de tucum (Bactrissetosa). Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Tucum>. Acesso em: 03 de jun.de 2018.

No intra-sítio altar lateral de N. Senhora do Carmo, as aves, morfologicamente, não apresentam semelhança com o pelicano, entretanto a simbologia está presente. O artista seguiu o cânone da representação iconográfica, mas criou livremente a figura da ave e inseriu um fruto regional, o que não alterou a leitura iconológica do conjunto de talha dourada. De certo modo o artista, como afirma Ramos (1987, p.43) “é o único ser capaz de traduzir em imagens visíveis o que a imaginação lhe sugerir”. Não existe clareza no que se refere à representação escultórica no sentido de se afirmar que o artista desconhecia a ave, é possível compreender que o artista tenha se inspirado nas aves locais e a esculpido na representação do pelicano em sua piedade.

3.4 Breve histórico da Companhia de Jesus

A Companhia de Jesus foi fundada em 1534 por Inácio de Loyola (1495-1556) e reconhecida pelo Papa Paulo III em 1540 dentro do processo da reação católica às reformas protestantes. Essa ordem religiosa se constituiu em um das faces da Contrarreforma ou Reforma Católica, sendo organizada rígida e hierarquicamente, tanto que os jesuítas eram chamados “soldados de Cristo”, e se propunham a exercer diferentes atividades, como a defesa da Igreja e do Papa, a educação da juventude e as missões de catequese junto aos nativos da Ásia, África e Novo Mundo (MAIA, 2004).

De certo modo, os objetivos jesuítas de catequese e evangelização coincidiam com a política de colonização que Dom João III desenvolvia no Brasil. E no contexto histórico do período “se compreendia o cristianizar como ocidentalizar e colonizar, tendo em vista que os lusitanos consideravam que tinham um papel messiânico” (CAMPOS, 2011, p.40). Os primeiros religiosos inacianos a chegarem a América portuguesa foram liderados pelo padre Manuel da Nóbrega (MAIA, 2004; CAMPOS, 2011; e MECENAS, 2016).

A presença dos padres jesuítas em Sergipe del Rei é registrada desde a segunda metade do século XVI quando ocorreu, em 1575, a primeira tentativa de conquista do território através das missões realizadas pelo Pe. Gaspar Lourenço e pelo irmão João Salônio. Com isso, a materialidade católica jesuítica no território eclesiástico sergipano pode ser contemplada no território missioneiro do Geru, na povoação de Laranjeiras onde se localizavam suas propriedades de Comandaroba e do Retiro e na povoação de Itaporanga na propriedade Tejupeba (também conhecida na historiografia sergipana como Colégio), onde estão as edificações arquitetônicas erigidas pelos inacianos. Dessa forma pode-se destacar que no aspecto da cultura material, os religiosos inacianos “se pautaram pela durabilidade das obras arquitetônicas, motivo pelo qual foram precoces no uso da pedra e cal, prática introduzida já na segunda metade do quinhentos” (CAMPOS, 2011, p. 41).

Nesse estudo enfocamos dois intra-sítios: o altar-mor da igreja de Nossa Senhora do Socorro do Geru e o altar-mor da igreja Nossa Senhora da Conceição de Comandaroba, em Laranjeiras. Os dois outros exemplares não foram inseridos no estudo porque seus altares e retábulos já passaram por modificações estilísticas que alteraram os tipos anteriores não sendo possível identificar a presença do objeto desse estudo.

3.4.1 Sítio Nossa Senhora da Conceição da Comandaroba



Mapa 05. Sítio Nossa Senhora da Conceição da Comandaroba.. **Fonte:** GOOGLE EARTH, 2018-
elaboração: João mouzart.



Figura 76. Igreja de N. Sra. da Conceição da Comandaroba. **Foto.** Geraldo Luiz M. Nunes, 2018.

O sítio arqueológico Nossa Senhora da Conceição da Comandaroba possui as seguintes coordenadas geográficas: latitude 10.48'29.61"S 37° 10'56.93" W, localizando-se fora do perímetro urbano da cidade histórica de Laranjeiras, especificamente, situa-se na antiga propriedade dos padres jesuítas denominada Comandaroba. Esse sítio é composto por um intra-sítio, que corresponde ao retábulo do altar- mor da igreja de Nossa Senhora da Conceição da Comandaroba e nele pode ser visualizada as representações zoomórficas e fitomórficas, que foram detectadas durante a prospecção.

A igreja de Nossa Senhora da Conceição da Comandaroba é uma construção em alvenaria de pedra e cal e se constitui de uma igreja na propriedade jesuítica que foi a hasta pública em 1759, quando o Marquês de Pombal (Sebastião José de Carvalho e Melo, 1699- 1782), Secretário de Estado do reino de Portugal, no reinado de Dom José I (1714-1777), determinou o sequestro dos bens da Companhia em Portugal e suas colônias. Em Laranjeiras o desfecho do processo se deu com a venda das propriedades, o Retiro foi adquirido pela família Diniz e a propriedade de Comandaroba foi adquirida pelo Coronel Felipe Pereira do Lago e sua mulher (NUNES, 1996).

“A construção jesuítica, normalmente, edificava em praça ampla um conjunto arquitetônico disposto em quadra...” (CAMPOS, 2011, p.47) que no caso da Comandaroba não é perceptível ao olhar, talvez pela presença do canavial que envolve a construção⁴³. A edificação é contornada por arcos e pela galilé, onde está a porta de acesso ao interior da igreja, cuja portada em cantaria, esculpida, traz na parte superior a data 1734. A igreja é de nave única, com planta em forma retangular, com duas portas que dão acesso à galilé, sendo que uma, a da esquerda, tem uma escada que dá acesso à parte superior da igreja, onde ficam o coro e dois corredores que terminam em salões, que possuem portas- janelas com balcão que dão vista para a capela-mor e uma escada que dá acesso ao púlpito. Na nave fica a pia batismal e o púlpito, cuja base é um leão. A representação Zooiconográfica do leão está atrelada as diretrizes adotadas pela iconografia cristã, especificamente, faz parte do repertório cristão associado as noções de vigilância, força, coragem e bravura. A sua presença sustentando púlpitos de igrejas pode ter o sentido de ele ser o guardião de portões como pilar de vigilância. Além disso, é a representação do poder, da sabedoria e da justiça o que aproxima do símbolo do pai mestre e criador, o que estabelece a noção de que Cristo é o leão de Judá e também o

⁴³ Essa informação torna-se interessante para um futuro estudo no campo da Arqueologia, no sentido de verificar se os padrões da construção jesuítica estão presentes no sítio referenciado.

símbolo do evangelista São Marcos (CARR-GOMM, 2004; CHEVALIER & GHEERBRANT, 2017).



Púlpito com base em forma de leão. Foto: Geraldo Luiz

A pia batismal é esculpida com motivos fitomórficos e antropomórficos. Os dois objetos são esculpidos em pedra calcária.



Pia batismal. Foto: Verônica Nunes, 2000.

A nave é separada do presbitério pelo arco cruzeiro. Este é encimado por dois anjos que seguram uma cartela onde está inscrita a frase: “Tota Pulchra es Maria” (Toda Bela sois Maria!), protegida por um dossel; no presbitério fica o altar-mor, nesse espaço existem duas portas que dão saída para um salão e para a sacristia, nela estão o lavabo, em pedra calcária esculpida e o arcaz, aí também tem uma porta que dá acesso à galilé.; no salão, que fica à direita, tem uma porta que dá acesso ao fundo da edificação.

3.4.1.1 Intra- Sítio Altar- mor Nossa Senhora da Conceição

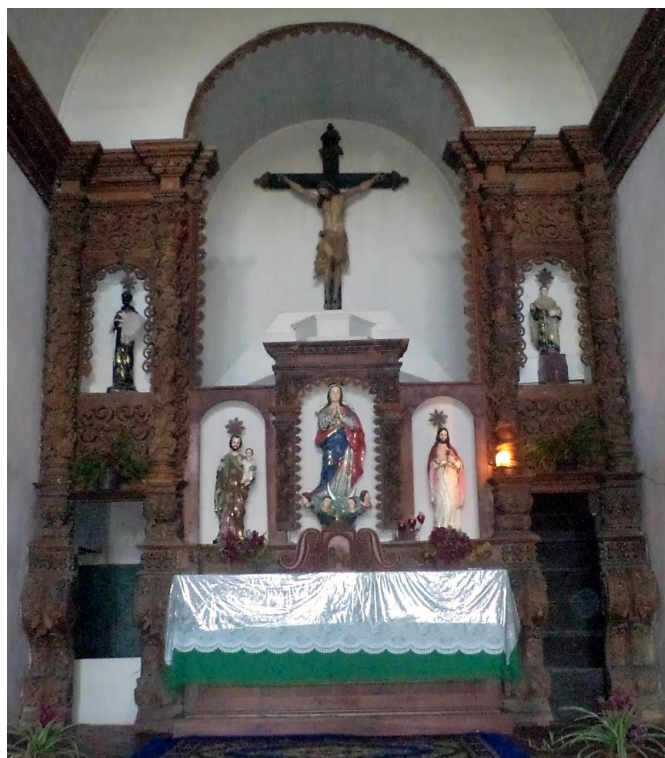
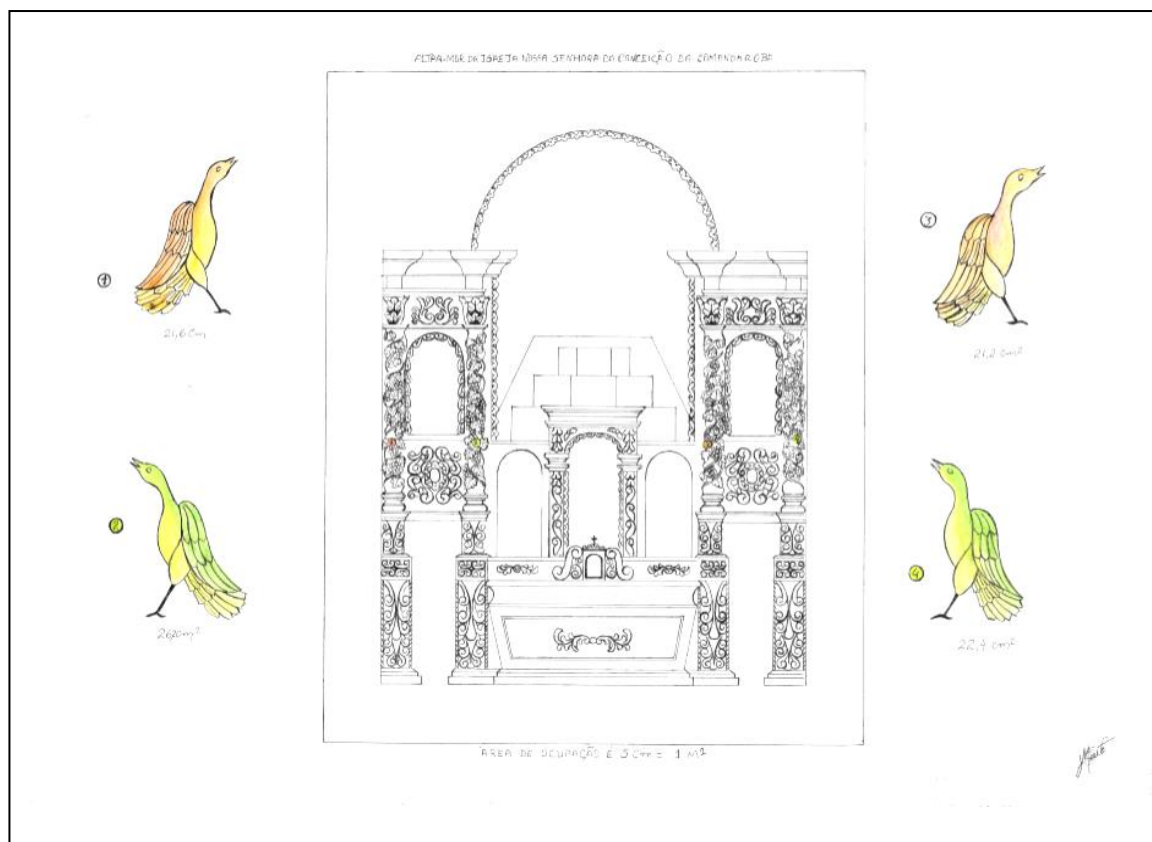


Figura 77. Altar-mor da Igreja da Comandaroba. Fonte: Disponível: <http://joemiamota.blogspot.com/2012//>. Acesso em 03 de jun.de 2018.

O altar-mor da igreja de Nossa Senhora da Conceição da Comandaroba, confeccionado, provavelmente, em cedro, o retábulo pode ser considerado como de transição entre o maneirismo e o românico. Pode ser dividido em duas partes para a sua leitura: a parte superior onde está o camarim com a imagem de Jesus Crucificado (inclusive essa é a única imagem original da igreja), e ladeando o trono, dois nichos dedicados: a esquerda São Benedito e a direita São Gonçalo do Amarante que são separados por colunas torsas ou salomônicas. A parte inferior do retábulo possui três

nichos dedicados aos oragos: a esquerda São José, no centro abriga a imagem de Nossa Senhora da Conceição e a direita o Sagrado Coração de Jesus e abaixo deles se encontra o sacrário.



Elaboração artística do croqui: José Mérito, 2018

As imagens que estão dispostas nos nichos do altar são em gesso e possivelmente foram colocadas para não ficar com espaços vazios, impressão obtida a partir da prospecção/escavação feita com o olhar. A decoração é feita vazada com ornatos fitomórficos; nas colunas torsas ou salomônicas estão presentes os motivos fitomórficos de acanto e videira com cachos de uva e os motivos zoomórficos, as aves. Detectamos nesse intra-sítio 4 representações do pelicano sendo que 1 em cada coluna externa e uma em cada coluna interna, dessa maneira, as aves morfologicamente apresentam postura vertical, dispostas simetricamente, com os pés apoiados sobre o caule do acanto, com as asas fechadas e o bico prendendo a uva.

Morfologicamente, a ave não parece com o pelicano, lembra a aparência de um pombo, entretanto suas asas alongadas lembram a envergadura do pelicano.

Iconograficamente o sentido simbólico na cena é o mesmo da iconografia cristã: a ave que bica o peito para alimentar os filhotes. Ao bicar uva, matéria prima para produção do vinho, elemento que no ofertório – liturgia eucarística- se transubstancializa no sangue, expressado através do sacrifício do Filho de Deus humanado para salvar a humanidade. É possível a cena ser entendida como a leitura tradicional do pelicano.

O que se vê nas talhas pode ser a liberdade interpretativa do artista, se bem que sabemos que os jesuítas seguiam os cânones estabelecidos pela Contrarreforma.



Figura 78. Detalhe da cena na coluna do altar-mor. Foto: Seiji Hiratsuka, 2018. Studio F2. 8.

3.4.2 Sítio Arqueológico do Geru



Mapa 06. Sítio arqueológico Nossa senhora do Socorro do Geru. Foto: Seiji Hiratsuka, 2018. Studio F2. 8.



Figura 79:. Igreja de Nossa Senhora do Socorro. Foto: Geraldo Luiz, 2018.

O sítio arqueológico Nossa Senhora do Socorro do Geru, possui as seguintes coordenadas geográficas: latitude 11.22' 32.65" S 37° 50' 29.07" W, localizando-se no perímetro urbano da cidade de Tomar do Geru, especificamente, situa-se na praça da igreja. Esse sítio é composto por um intra-sítio da igreja de Nossa Senhora do Socorro e nela é possível visualizar os elementos zoomórficos e fitomórficos da cultura material católica.

O sítio arqueológico do Geru corresponde ao território missioneiro dos inacianos na capitania de Sergipe del Rei e “se inscreve no movimento missionário que na segunda metade do século XVII atinge os Kiriri, índios que formavam importante grupo linguístico cultural do Nordeste brasileiro, cujo habitat se estendia desde Paraguassu e o Rio de São Francisco até o Itapicuru” (DANTAS, 1973, p.2).

Em 1668, já se tinha registro do contato dos índios da aldeia do Geru com os conquistadores ao prestar-lhes serviços nas entradas contra os mocambos instalados na região, sendo um procedimento adotado pelo governo com o intuito de fortalecer suas tropas, transformando os nativos em força de combate (DANTAS, 1973). Ainda segundo Dantas (1973, p.4) até 1673 não existe referência sobre a presença dos jesuítas no Geru, conforme pode ser visto nas informações produzidas pelo padre Serafim Leite que “já se andaria a se organizar pelo fato de se tratar de assegurar as suas subsistências e de comprar neste ano 1683 aos religiosos do Carmo da Baía, um sítio para criação do gado, chamado a Ilha, limítrofe a outra terra já da companhia e dos carmelitas” (LEITE, apud DANTAS, 1973, p.4).

“(…), o aldeamento aparece no catálogo de 1692, como estando sob “assistência” dos padres Luiz Mamiani e João Batista Beagel e do Ir. Manuel de Sampaio, estudante da língua Quiriri”. (MECENAS, 2016, p. 145). E que Dantas (1973) afirma se a missão residência dos padres.

Sobre a fase Jesuítica Dantas destaca que:

Possivelmente, foi depois que os jesuítas se estabeleceram nas vizinhanças para explorar as terras compradas aos Carmelitas (1683) que iniciaram a fundação das missões residência entre os índios da aldeia do Geru, dando-lhes assistência religiosa, e, ao mesmo tempo, deles se utilizando como mão de obra necessária ao seu novo empreendimento rural. É bem possível que a fundação da residência Jesuítica no local seja de 1688, ano em que por ordem do rei do Portugal se deu aos índios um pedaço de terra. A partir de então, os aborígenes do Geru, outrora senhores incontestes de extensas áreas que foram gradativamente ocupadas pelos “brancos”, tornaram-se legalmente donos de

uma pequena parte do antigo território tribal. Ao que tudo indica, estas terras foram demarcadas e delas tomaram posse os índios da missão, tanto assim que em 1696, quando o Pe. João Andreoni pleiteia a de marcação das Aldeias, enumera, entre as que tinham “distrito certo sinalado” a do Geru (DANTAS, 1973, p.5).

Enfim, ressaltamos que essa missão encontrava-se integrada a freguesia de Campos do Rio Real.

Como todas as construções jesuíticas, a missão do Geru está edificada em uma praça e os edifícios deviam atender ao culto, (a igreja, o coro e a sacristia), à vida dos religiosos (os aposentos, a cozinha, a enfermaria e dependências de serviços), às aulas e ao trabalho-ofícios ensinados aos indígenas – e à formação religiosa dos missionários (os colégios). A praça ampla disposta em quadra abrigava um conjunto arquitetônico que envolvia a igreja em uma extremidade, a residência contígua e o colégio (...)” (CAMPOS, 2011, p.47). No Geru a praça e a igreja são as referências da materialidade católica dos inacianos.

Com a expulsão dos padres jesuítas a partir das medidas do Marquês de pombal, buscou-se aplicar na Capitania de Sergipe os princípios básicos estabelecidos que perpassava a liberdade do índio, auto-administração dos seus bens e auto governo. Nesse momento, a missão do Geru encontrava-se na responsabilidade dos Padres Emanuel Souza e Domingos de Matos (DANTAS, 1973).

Diferente de outras propriedade jesuíticas que foram a hasta pública (leilão) como, por exemplo, a venda dos bens de Laranjeiras e Itaporanga. No caso do Geru foi aplicada a política do marquês de pombal relativa ao índio (Ordenação de 8 de maio 1758), se concretizando com as acusações que foram proferidas aos inacianos como já ocorria em outro locais que toca em aspectos referente a riqueza dos padres e pobreza dos índios. Assim, a propriedade não foi a leilão sendo passada para a administração dos próprios índios que assumiram o poder local. O termo da nova vila que se formava foi delimitada de acordo com o alvará de 23 de novembro de 1700 que “concedia numa légua de terra em quadra” cuja a posse era dada aos índios para que desenvolvesse seus plantios. Desta maneira, com a secularização da missão a vila passou a ser chamada de Nova Távora, posteriormente passou a ser denominada Vila do Tomar e depois retornou ao nome do Geru, sendo que nesse período foi criada a paróquia de N. Sra. do Socorro em 1718.

3.4.2.1 Intra Sítio Altar-mor da Igreja Nossa Senhora do Socorro

A igreja é uma construção do final do século XVII e início do século XVIII, construída pelo Padre. Luiz Mamiani (SERAFIM, 1945; DANTAS, 1973; COSTA 1941/1987; MECENAS, 2016). Tem planta retangular, de nave única com dois altares colaterais e o púlpito. Além disso, é uma igreja de médio porte com bastante detalhes ornamentais nos altares co-laterais e no altar-mor. Possuem uma fachada simples com torre sineira com o acabamento em forma coruchel, uma porta de acesso central e uma lateral, o frontispício é encimado por uma cruz e abaixo encontra-se três janelas.



Figura 80. Nave e Capela-mor da Igreja N. Sra. do Socorro
Foto: Illano Vianna, 2018.

O arco cruzeiro divide o presbitério da nave. No presbitério os degraus dão acesso ao intra sítio altar-mor. Os entalhes do altar foram talhados em madeira cedro, “o retábulo é do tipo barroco quando se quebra a linha monumental pesada. As colunas se separam para dar lugar às peanhas com dossel de cortinas em madeira” (MONTERADO, 1987, p.288). A parte superior segue o modelo semicircular agora substituído pelo dossel, as colunas separam o trono dos nichos laterais, sendo três colunas de cada lado, intercaladas pelas pilastras.



Figura 81. Nave e Capela-mor da Igreja N. Sra. do Socorro
Fonte: Illano Vianna, 2018.



Figura 82. Altar com marcação das cenas do pelicano, Altar-mor da Igreja N. Sra. do Socorro.
Fonte: Illano Vianna, 2018

As colunas do tipo torsa ou salomônica são enroladas por motivos fitomórficos, flores e folhas de acanto e folhas da videira e cachos de uva; por motivos antropomorfos – figuras de anjos com rosto de índios; e por motivos zoomorfos, as aves, isto é, o pelicano, que são em número de doze distribuídos do seguinte modo: cinco nas colunas do lado esquerdo, cinco nas colunas do lado direito e dois na parte superior do altar-mor, sendo uma à direita e outra à esquerda, que apresentam simetria nas localizações nas colunas. Os pés, com a membrana digital, ora se apoiam nos cachos de uva ora na folha de acanto e foram esculpidas com o peito voltado para o lado externo, as asas semiabertas e o bico prendendo a uva. Na parte inferior do retábulo está o sacrário.



Figura 83. Detalhe dos pássaros na parte superior do retábulo do altar-mor.
Foto: Illano Vianna



Figura 84. Detalhe colunas com as cenas do pelicano. Foto: Illano Vianna

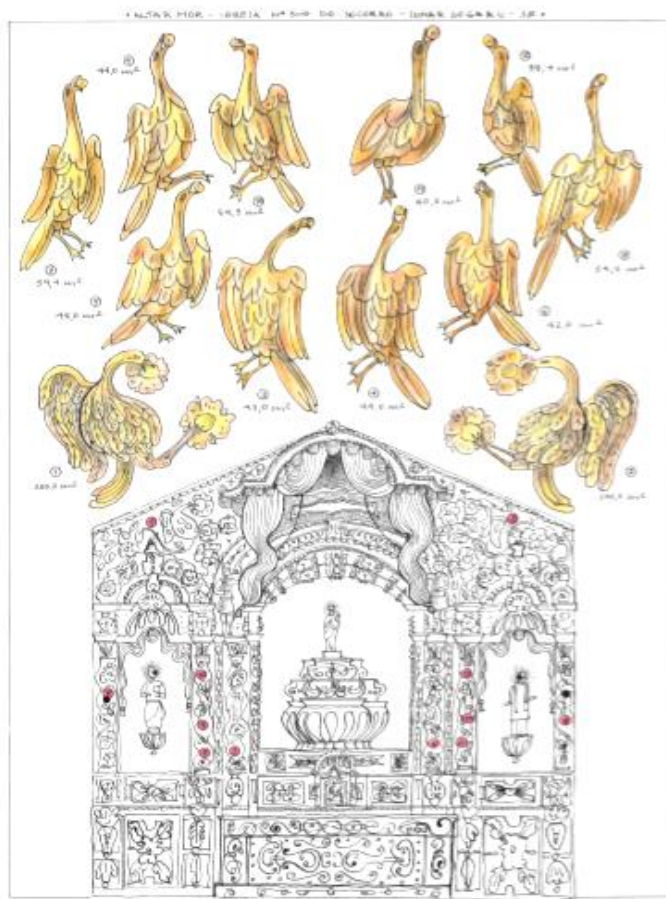


Figura 85. Detalhe colunas com as cenas do pelicano. Foto: Illano Vianna



Figura 86. Detalhe da cena na coluna do nicho lateral esquerdo e direito. Foto: Illano Vianna

Nesse retábulo os pelicanos morfologicamente apresentam as características reais da ave: corpo robusto, pescoço alongado, o bico e os pés não apresentam semelhanças com o da ave. Certamente artifício do artista pois os pés com membrana que leva a ideia do apoio do corpo da ave.



Elaboração artística do croqui: José Luiz, 2018.

É evidente nesse retábulo o conhecimento que o artista possuía sobre a ave e sobre a atividade da talha em madeira e, como nos demais altares estudados, fica evidenciado o conhecimento sobre a iconografia cristã como parte da leitura catequética empreendida no território missionário do Geru.

Ao encerrar o capítulo fica claro que os religiosos ao edificarem as igrejas imprimiram as marcas simbólicas da fé no processo de conversão e catequese dos gentios e da população que precisava dos serviços religiosos, expressos na simbologia iconográfica cristã. A representação do pelicano no altar é a visibilidade das lições catequéticas expressas na cultura material católica, assim, podemos compreender que as ordens religiosas desenvolveram o processo de evangelização fundamentado nos princípios da Contrarreforma.

A análise descritiva realizada nos retábulos dos altares ao ser enquadrada nos três níveis da abordagem sobre iconografia (PANOFSKY, 1991, 50-55) foram apresentados do seguinte modo:

1) Tema primário ou natural (pré-iconológico)

O que está representado: nos retábulos estão representados elementos fitomórficos, zoomórficos, antropomórficos em talha de madeira dourada e escultura em pedra e também tem bordados que ornaram os paramentos litúrgicos. As obras se configuram pela noção de movimento. A ave é a figura de maior incidência e na maioria das vezes é representada de forma estilizada;

2) Tema secundário ou convencional (discussão iconográfica)

Como está representado: os motivos fitomórficos, zoomórficos e antropomórficos apresentados representam um conceito religioso dos séculos XVII e XVIII cuja cena apresenta a ave bicando uma uva que significa a doação do corpo e sangue de Cristo.

3) Significado intrínseco ou conteúdo (descrição iconológica)

Porque se representa dessa maneira: o tema abordado é do barroco e está associado as questões da teologia eucarística está relacionado com a herança medieval de ensinar a catequese de modo didático. O tema é o pelicano como representação simbólica de Cristo. Os artistas do período apresentam o tema das formas mais variadas: na talha em madeira, na pintura, na escultura, no bordado. É um documento artístico, um testemunho religioso do século XVIII.

A análise iconográfica e iconológica realizada nesse estudo corresponde à interpretação de Sebastián, de que:

Este eje principal indica(...) el origen humano de Cristo, que por amor a los hombres se ofreció él mismo em alimento a sus fieles, de la misma manera que el pelicano, símbolo eucarístico por antonomasia. Según El Fisiólogo, cuando los hijuelos del pelicano necesitan alimento, la madre "hiriéndose el pecho rocía com sangre los cadáveres de los polluelos y aquella sangre los rescata de la muerte": se explica que Cristo era semejante a este ave por cuanto alzado em la cruz, se abrió su costado y de él manó sangre y agua (rescate) para la vida eterna (...)(SEBASTIÁN, 2007, p.101).

Os níveis da análise iconográfica combinados à leitura Zooarqueológica/Zooiconográfica proporcionou compreender a cena do pelicano bicando a uva e entendê-la como a representação de Cristo, mesmo que iconograficamente, a simbologia do

pelicano representada não apresente as características morfológicas da ave e os artistas criaram sua própria interpretação simbólica.

Considerações Finais

Como fumaça se desfazem os meus dias,
estão queimando como brasas os meus ossos.
Meu coração se tornou seco
igual à erva,
até esqueço de tomar meu alimento.
À força de gemer e lamentar,
tornei-me tão somente pele e osso.
Eu pareço um **pelicano** no deserto,
sou igual a uma coruja entre ruínas.
Perdi o sono e passo a noite a suspirar
como a ave solitária no telhado”.

Salmo 102,4-8



A pesquisa desenvolvida revelou-nos o quanto é interessante debruçar-se sobre os variados aspectos da cultura material católica relacionada com as ordens religiosas - Ordem dos Frades Menores, Ordem dos Carmelitas, Companhia de Jesus e a Ordem Terceira de São Francisco -, que se fizeram presentes no processo de evangelização da população indígena e dos demais segmentos sociais da Capitania de Sergipe del Rei valendo-se das representações simbólicas para evidenciar de forma artística a doutrina religiosa.

Ao palmilhar as fontes bibliográficas sobre o território eclesiástico da capitania, foi possível construir um território do sagrado, vinculado à Arquidiocese da Bahia, que contribuiu para a criação das freguesias e paróquias construindo no cenário a paisagem religiosa flexível, uma vez que, à medida que iam sendo erigidas novas freguesias e novas paróquias ocorriam mudanças no cenário espacial sergipano que ampliava as empreitadas realizadas no território eclesiástico. Com isso, os estudos de fronteira na historiografia sergipana perpassaram por esses territórios religiosos conforme pode ser constatado em Lima Júnior, (2015/1918) e Prado (2015/1919).

No território do sagrado o estudo objetivou identificar os “animais no altar” para compreender como no “ território marginal”, como o caracteriza Salomão (1996) ao estudar a Conquista de Sergipe. Diante disso, foi possível observar que as ordens religiosas trouxeram na sua bagagem cultural os simbolismos iconográficos cristãos utilizados na ornamentação das igrejas por elas construídas, utilizando de forma prática os repertórios da arte religiosa enquanto instrumento catequético.

Já a leitura iconográfica desses símbolos foi realizada através da Zooiconografia, artifício empregado, não para executar o estudo a partir de um animal desarticulado, mas para estudá-los em cena, na função de transmitir mensagem, pois como afirma Alarcão (1995, p.2) “O emissor não pretende apenas informar, mas influenciar, persuadir, mobilizar o receptor, fazê-lo tomar uma atitude”. A desarticulação das aves foi feita a partir da noção das funções na comunicação visual (Jakobson, apud Alarcão, 1995, p.4): a) fática – os elementos que servem para chamar a atenção ou sustentar a atenção do destinatário; b) a poética ou estética – que os signos / mensagens podem ser elaborados para agradar; c) a metalinguística que define o sentido. Assim desarticular a ave do altar na primeira função (fática) é confirmar que o objeto representado é uma ave, o pelicano; na poética/estética – é compreender a forma usada pelo artista para tornar agradável a representação escultórica, seja ela morfologicamente a forma real ou estilizada, e a terceira função, a metalinguística é compreender o sentido, no

caso, a ave representa Cristo. Essa ideia fica evidente nas representações existentes nas colunas dos intra-sítios altares delimitados na pesquisa, uma vez que a ave – pelicano – está inserida no contexto da propaganda religiosa da Contrarreforma que trouxe através dos religiosos, para o Novo Mundo, a mensagem da salvação representada por Cristo. A mensagem da reforma católica é salvar e converter os infiéis, é levar o Evangelho a quem não o conhece, como remédio para a salvação das almas. Como ressalta o arqueólogo Oliveira Junior (2015b) esse momento pode ser a materialização de *um laço de amor*, cuja interpretação feita nos vestígios arqueológicos leva-nos a entender que a representação simbólica se configura pela entrega de Cristo que deu a sua vida em sacrifício para a salvação da humanidade.

Na cultura material, “os signos não podem ser esclarecidos por outros signos visuais, mas apenas por meio de uma explicação verbal dada ao receptor” (ALARCÃO, 1995, p.5). E muito provavelmente, esse foi o uso da ave nos altares, reforçar a imagem da igreja, como representante de Cristo, a mãe que acolhe os filhos e oferece a salvação no próprio Cristo.

Realizar um estudo Zooiconográfico nos altares foi fazer uma *escavação pelo olhar*. Perscrutar a cultura material, identificar o animal, no caso uma ave que simboliza o pelicano e evidenciar que fazer uma escavação na superfície das tábuas foi uma recuperação do passado que não está abaixo da superfície, mas como denominou o arqueólogo Oliveira Junior (2015b), é pensar em uma Arqueologia em cena.

O estudo da ave (pelicano) nos retábulos e sua forma morfológica de semelhança ou não com a biologia da mesma, demonstra que os executores possuíam conhecimento sobre a teologia eucarística, que foi mesclada à vivência pessoal de cada artista e também à observação da fauna e flora local, como pode ser observado no intra-sítio altar colateral de Nossa Senhora da Conceição no sítio Convento Bom Jesus, no qual o artista inseriu o papagaio e provavelmente, estabeleceu um outro ícone simbólico. A liberdade do artista ao inserir um elemento fora do discurso catequético permitiu interpretá-lo como a representação da população nativa, ou simplesmente como um ornato. O fato de morfológicamente os pés das aves não apresentarem a membrana digital palmiforme, e as vezes sem os pés, como no intra-sítio altar de Santo Antônio, não quer, necessariamente, indicar o desconhecimento do artista sobre a ave ou sobre o tema, mas pode ser compreendido como artifício do artista, uma vez que a ave não está representada no mar, ou rio seu habitat natural, mas sobre os galhos de acanto e videira nos quais precisava se sustentar e a membrana impede o movimento de

enroscar o pé no caule; no entanto, apesar da observação, esse não foi o foco do estudo, pois em realidade o mesmo não é específico sobre a biologia, mas sobre a iconografia cristã no intuito de explicar os símbolos empregados na materialidade dos ornatos.

Ressalto que a pesquisa foi uma pequena incursão no mundo dos símbolos considerando que “é possível ler relações sociais na cultura material” (ALARCÃO, 1995). E, no caso específico desse estudo no qual a cultura material não é oriunda de escavação arqueológica e o objeto continua no contexto, é possível compreender que as sociedades “se movem num mundo carregado de sinais” e o entendimento desses sinais é necessário para compreendê-las.

O símbolo estudado, o pelicano em sua piedade, está inserido no mundo dos sinais da iconografia cristã. As leituras realizadas sobre o pelicano proporcionaram entender que é uma falsidade a base sobre a qual foi expressada a ideia de que o pelicano bica o peito para alimentar seus filhotes. Entretanto, a Idade Média divulga e transmite a herança para o barroco que vai consolidar o pelicano como símbolo de Cristo derramando seu sangue pela igreja e pela humanidade. O pelicano não serve de sua carne nem de seu sangue para alimentar os filhotes, mas, simbolicamente, na cartilha da catequese contrarreformista do século XVI ao século XVIII a imagem foi usada e cumpriu sua função tanto na sociedade europeia como na sociedade colonial da América portuguesa. O pelicano, utilizado como símbolo da cultura material católica, tinha a intenção de representar Cristo que se deixou imolar para salvar a humanidade derramando seu sangue. Sob o aspecto da biologia, o pelicano, para esvaziar a bolsa, comprime o peito com o bico, fato/doença que deu origem à lenda de que fere o peito para alimentar os filhotes.

Percorrer o território eclesiástico sagrado da capitania de Sergipe no século XVIII, através da pesquisa bibliográfica e da *Arqueologia em Cena* permitiu verificar a presença do pelicano nos intra-sítios altares e confirmar que as ordens religiosas franciscana, carmelita e jesuítica trouxeram para a colônia na sua bagagem cultural o ideário da reforma católica e o aplicaram em seus retábulos, nas obras de talha em madeira e escultura em pedra através dos seus discursos artísticos.

Embora a análise tenha se fixado na ave, o estudo revelou a presença de um repertório de “animais no altar” que pode ser objeto de futuras pesquisas. Reunir Zooarqueologia/Zooiconografia -História-Religião-Arte em uma proposta de pesquisa intencionou analisar o discurso religioso catequético no território eclesiástico sergipano, verificando que as ocorrências da representação estão presentes nas freguesias de Nossa Senhora da Vitória,

Nossa Senhora do Socorro da Cotinguiba e no território missioneiro do aldeamento do Geru em cujas edificações do século XVIII inseriram nos seus altares um tema do discurso da iconografia cristã. Por outro lado, a ausência desse elemento ou de outros temas da iconografia cristã em edificações religiosas do mesmo período não significa afirmar que a referência não foi usada, uma vez que devemos considerar que podem ter ocorrido reformas estilísticas na passagem do barroco para o neoclássico assim como considerar provavelmente os novos direcionamentos estabelecidos pela igreja diante de um mundo que estava mudando os seus conceitos.

Enfim, a leitura Zooarqueológica/ Zooiconográfica da iconografia cristã permitiu a análise do significado da representação do pelicano nos altares e constatar o seu trânsito entre a percepção do artista e a compreensão por parte do fiel. Não será possível responder se a população sergipana do período colonial absorveu a mensagem, entretanto, no presente, analisar seu significado permite remeter à ideia de uma consciência que investiu o objeto de um significado e o transformou de objeto em discurso.

Assim, concluímos com a ideia de que no território eclesiástico, território do sagrado da Capitania de Sergipe del Rei, os artistas que executaram os “animais no altar” exprimiram na representação e na fala o discurso da igreja tridentina, tanto para os índios do Geru como para os habitantes da cidade de Sergipe (São Cristóvão) e da povoação de Laranjeiras.

REFERÊNCIAS

FONTES

ARCHIVO NACIONAL. **Documentos Históricos**: Provedoria da Fazenda Real de Santos (RJ). Coleções nº 445-Vol I a XIII. Vol I Braggio & Reis. Rio de Janeiro. Disponível: memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094536. Acesso em 03 de mai.2017.

BIBLIOGRÁFICAS:

ANTONIO, Edna Maria Matos. **A independência do solo que habitamos**: poder, autonomia e cultura política na construção do Império brasileiro, Sergipe (1750- 1831). São Paulo: Ed. Cultura Acadêmica, 2012.

ARRAES, Esdras. Rio dos currais: paisagem material e rede urbana do rio São Francisco nas capitanias da Bahia e Pernambuco. **Anais do Museu Paulista**, Universidade de São Paulo, vol. 21, núm. 2, julho-diciembre, 2013, pp. 47-77. Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/273/27330631003.pdf>. Acesso em 06 de jun. de 2017

ALARCÃO. Jorge de. A arqueologia como semiologia da cultura material. **Revista de Guimarães**. Guimarães Portot: Casa de Sarmiento, nº 105, 1995, p. 21-44.

ALMEIDA, Marcos Antônio de. A paróquia no Portugal Medieval: Um esboço histórico do século XII ao século XVI.IN: TORRES- LONDOÑO (Org.) **Paróquia e comunidade no Brasil**. Perspectiva Histórica. São Paulo: Paulus, 1997, p.21-50.

ALVES, Francisco José e FREITAS, Itamar. (org.) **Dicionário da Província de Sergipe**. Recolha de verbetes sobre a província de Sergipe, extraídos do Dicionário Descritivo do Império do Brasil, de J.C.R de.Miliet de Saint Adolphe. São Cristóvão: Editora UFS; Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2001.

ALVES, Francisco Alves. Três Marcos de Sergipe Colonial 1575,1590 e 1637. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe**, nº45, 2015, p.177-186.

AZEVEDO, Aroldo de. **Vilas e cidades do Brasil Colonial**. Ensaio de Geografia Urbana Retrospectiva. Terra Livre. São Paulo, Associação dos Geógrafos Brasileiros. n.10, 1994.

AZZI, Riolando. **A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial**. IN: História da igreja no Brasil. São Paulo: Ed. Paulinas; Petrópolis; Vozes, 1983.

BARCELOS, Artur H. F. **Espaço e arqueologia nas missões jesuíticas**: o caso de São João Batista. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2000.

BEAUD, Michel. **Arte da tese**. Tradução Glória de Carvalho Lins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

BENS MÔVEIS E IMÔVEIS inscritos nos Livros do Tombo do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Brasília: Ministério da Educação e Cultura/Secretaria da Cultura/Subsecretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/Fundação Nacional Pró-Memória, 1982.

BILHEIRO, Ivan. **A Arte Semântica dos primórdios do Cristianismo**: a disciplina do Arcano e o Simbolismo Cristão. Revista Urutágua. Revista acadêmica multidisciplinar. Maringá, n° 15, abr./mai./jun./jul.2008. Disponível em <http://www.urutagua.uem.br/015/15bilheiro.pdf>. Acesso em 08 de julho de 2016.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. **Arte Sacra no Brasil Colonial**. Belo Horizonte: C/Arte, 2011.

CARR-GOMM, Sarah. **Dicionário de símbolos na arte**. Guia ilustrado da pintura e da escultura ocidentais. Tradução: Marta de Senna. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

COELHO, Maria José Marino Marcelo. **As placas de Alabastro do Museu do Carmo**. Universidade de Lisboa/Faculdade de Belas- Artes. 2012/2013. Disponível em: <https://multimedia201213.files.wordpress.com/2013/01/trabalho-paginac3a7ao-museu-carmo.pdf>. Acesso em 10 de jan. de 2017.

COSTA, Lúcio. A arquitetura dos jesuítas no Brasil. In Revista do Patrimônio. Nº 26, Rio de Janeiro : IIPHAN/MINC, 1997, p.104-173.

CHAMBEL, Pedro. Apresentação do Projeto de investigação “Dicionário de Simbologias Animais”. Problemática, Questões e Orientações. IN: MIRANDA, Adelaide e CHAMBEL, Pedro (coord.) **.Bestiário medieval**. Perspectivas de abordagem. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa-Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2011, p.9-19..

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Tradução: Maria Manuela Galhardo. Lisboa: DIFEL, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

_____. O Mundo Como Representação. **Estud. av.** [online]. 1991, vol.5, n.11, pp.173-191. ISSN 0103-4014. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141991000100010>. Acesso em: 03 de mai. de 2017.

CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**: (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números). Tradução Vera da Costa e Silva e al. 30ªed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2017.

CLAVAL, Paul. Cultura e Vida Social. IN: _____. **A geografia cultural**. Tradução de Luiz Fugazzola Pimenta e Margareth de Castro Feiche Pimentena. 2º ed. Florianópolis: ED. UFSC, 2001, p.109 -185.

DANTAS, Beatriz. Missão indígena no Geru. Programa de Documentação e Pesquisa Histórica, Departamento Filosofia História/UFS. Aracaju, 1973.

_____. Os Índios em Sergipe. In: Diniz, Diana de F. Leal. **Textos para a História de Sergipe**. Banese: Aracaju, 1991, p. 19-60.

DIAS, Maria da Graça Andrade. **Altar-Mor das igrejas de Salvador: séculos XVII e XVIII**. Dissertação de Mestrado em Arquitetura e Urbanismo. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Arquitetura, 2003.

DUARTE, Claudio Monteiro. **Iconologia e iconografia no estudo da arte cristã**. Temporalidade. Revista Discente do Programa de Pós Graduação em História da UFMG. v.7. n. 2. (mai./ago.2014). Belo Horizonte: Departamento de História/FAFICH/UFMG, 2014. Disponível em www.fafich.ufmg.br/temporalidade/pdfs/17.p.538. Acesso em 03 de jun de 2016.

DERNTL, Maria Fernanda: **Método e Arte**: criação urbana e organização territorial na capitania de São Paulo 1765-1811. 2010. 225f. Tese (Doutorado em Fundamentos da Arquitetura e do Urbanismo) – FAU-USP, São Paulo, 2010.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese**. Tradução Gilson Cesar Cardoso de Souza. São Paulo: Perspectiva, 1989.

_____. **O Signo**. 2ª ed. Tradução Maria de Fátima Marinho. Lisboa: Editorial Presença, 1981.

EPSTEIN, Isaac. **O Signo**. 4ª ed. São Paulo: Ed. Ática, 1991.

EUSÉBIO, Maria de Fátima. **A apropriação cristã da iconografia greco-latina: o tema do Bom Pastor**. 2014. Disponível em: z3950.crb.ucp.pt/biblioteca/mathesis/mat14/mathesis149pdf. Acesso 11 de jul. de 2016

FERNANDES, Cybele Vidal N. As sacristias franciscanas no Brasil: uma contribuição ao estudo do tema. In: **Os Franciscanos no Mundo Português: Artistas e Obras..** Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade, Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Escola de Belas Artes da Universidade Federal do Rio de Janeiro Coord. Natália Marinho Ferreira-Alves. – Porto: CEPESE - Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade, D.L. 2009. - p. 59-6

FEITLER, Bruno. **Nas malhas da Consciência: Igrejas e Inquisição no Brasil: Nordeste (1640-1750)**. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2017.

FONTANA, David. **A linguagem dos símbolos: a história e os significados ocultos em um guia completo e ilustrado**. Tradução: Livia Chede Almendary. São Paulo: Publifolha, 2013.

FRADE, Gabriel. Elementos para uma compreensão do altar cristão. **Revista de Cultura Teológica** - v. 19- n. 73- jan/ mar 2011. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/viewFile/15359/11475> . Acesso em 03 de mai. de 2018.

FREIRE, Felisbelo. **História de Sergipe**. 2ª ed. Petrópolis: Editora Vozes; Governo de Sergipe, 1977.

GINZBURG, Carlo. Ecce. Sobre as raízes culturais da imagem de culto cristão. IN: _____. **Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo. Companhia das Letras, 2001, p. 104-121.

GNECCO, Cristobal. Escavando arqueologias alternativas. **Revista de Arqueologia**. Sociedade de Arqueologia Brasileira. v. 25, nº 2. Dez. 2012, p. 10-22.

GROULIER, Jean François. Descrição e Interpretação. IN.: LICHTENSTEIN, Jacqueline (org.). **A pintura**. Vol. 8: **Descrição e interpretação**. Tradução: Magnólia Costa. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 9 -19.

HODDER, I. **Interpretación em Arqueologia**. Corrientes actuales. Edición ampliada y puesta al día. Barcelona: Ed. Critica, 1994.

INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS (Org). **Minidicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. 2ªed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

IGREJA de Nossa Senhora do Socorro. Tomar do Geru – Sergipe. Restauração 1989-1991. Brasília\DF: Centro Gráfico do Senado Federal, s\d.

LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Tradução Manuel Ruas. Lisboa: editorial estampa, 1994.

LEITE, Serafim (S.J.). **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional/INL, Liv. Portugalia, 1945 5v.

LIMA, Maurílio Cesar de. **Breve História da Igreja no Brasil**. Rio de Janeiro: Restauro 2001, p.39 - 41.

LIMA, Tânia Andrade. Zooarqueologia: considerações teórico-metodológicas. **Dédalo**. São Paulo, 1, 1989, p. 175-189

____. **Cultura material**: a dimensão concreta das relações sociais. Bol. Mus. Para. Emilio Goldi. Cienc. Hum. Belém, v.6 n.1, p.11-23, jan-abr. 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/bgoeldi.v6n1/a02v6n1>. Acesso em: 03 de jun. de 2017

LIMA JÚNIOR, Francisco A. de Carvalho. **História dos limites entre Sergipe e Bahia – Estudo de Litígio Interestadual**. Autorizado pelo Exm. General Manuel P. de Oliveira Valadão presidente do Estado. 2ª ed. São Cristóvão: Editora UFS; Aracaju: IHGSE, 2015.

MAIA, Pedro Américo. **José de Anchieta, o apóstolo do Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MAUDUIT, J. A. **Quarenta mil anos de arte moderna**. Tradução: Pierre Santos e Jorge A.R. de Rezende Alves. 3ª ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1964.

MAGALHÃES, Walter. **Pastores da Bahia**. Salvador: Odebrecht, 2001.

MANGUEL, Alberto. **Lendo imagens**: uma história de amor e ódio. Tradução: Rubens Figueiredo e outros. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MARX, Murillo. **Nosso chão: do sagrado ao profano**. São Paulo: Editora da Universidade de São, 1988.

_____. **Terra no Brasil cidade de quem?** São Paulo: Nobel: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

MECENAS, Ane. **Conquistas da fé na gentilidade brasílica: a catequese jesuítica na aldeia do Geru (1683-1758)**. Aracaju: EDISE, 2016.

MENESES, U.T.B. A cultura material no estudo das sociedades antigas. **Revista de História**, n.115, p.103-117, 1983.

MONTERADO, Lucas de. **História da arte**; com um apêndice sobre as artes no Brasil. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1978.

MOTT, Luiz Roberto de Barros. **Sergipe del Rey; população, economia e sociedade**. Aracaju: FUNDESC, 1996.

_____. **Sergipe Colonial & Imperial: religião, família, escravidão e sociedade – 1591-1882**. São Cristóvão: Editora UFS; Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2008.

NASCIMENTO, José Anderson. **Sergipe e seus monumentos**. Aracaju: Gráfica Editora J. Andrade, 1981.

NEOTTI, Clarêncio. **Animais no altar: iconografia e simbolismos**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2015.

NEVES, Belinda Maria de Almeida. **O bestiário na Igreja do Colégio da Companhia de Jesus em Salvador**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais. Universidade Federal da Bahia. Escola de Belas Artes. Salvador, 2015.

NUNES, Maria Thétis. **Sergipe Colonial I Sergipe**. Aracaju: UFS; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. **Sergipe Colonial II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

NOVAIS, Fernando A. Condições da privacidade na Colônia. In: MELLO E SOUZA, Laura, org. **Cotidiano e vida privada na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 13-39. (Col. História da Vida Privada no Brasil, v.1).

NUNES, Verônica (org.). **Nossa Senhora do Socorro: trajetória**. Aracaju: UFS/NID; CEAV, 1994.

- _____. **Glossário de termos sobre religiosidade**. Aracaju: Tribunal de Justiça: Arquivo do Judiciário do estado de Sergipe, 2008.
- OLIVEIRA, Myriam A. Ribeiro de e CAMPOS, Adalgisa Arantes. **Barroco e Rococó nas igrejas de Ouro Preto e Mariana**. Brasília\DF: IPHAN\Programa Monumenta, 2010.
- _____. e JUSTINIANO, Fátima. **Barroco e Rococó nas igrejas do Rio de Janeiro**. Brasília, DF, DF: IPHAN\Programa Monumenta, 2008, 3t.
- OLIVEIRA JUNIOR, João Mouzart de. “Sentimentos Ficam Quando Eles Partem”: as representações materiais zooarqueológica no Cimetière Des Chiens Et Autres Animaux Domestiques, Paris – França. Trabalho apresentado no **I Congresso Nacional e III Simpósio Regional Sobre Vozes alternativas: uma discussão sobre Poder, Identidades, Educação, Patrimônio, Cultura e “Excluídos”**. Aracaju, 2015a.
- _____. **Um laço de amor: a materialidade em cena e as práticas de batismo nas fogueiras juninas em Aracaju- Sergipe**. Trabalho apresentado no Congresso Nacional e III Simpósio Regional Sobre Vozes alternativas: uma discussão sobre Poder, Identidades, Educação, Patrimônio, Cultura e “Excluídos”, Aracaju, 2015b.
- _____. **A cor da oração: sociabilidades e resistências na irmandade de São Benedito em Aracaju-SE São Cristóvão**, 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Sergipe
- OLIVEIRA, Miguel de. **As paróquias portuguesas**. Sua origem e formação. Lisboa, 1950.
- ORSER JR., Charles E. **Introdução à arqueologia histórica**. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1992.
- PAES, Francisco Augusto Lima. **Pelicanos, papagaios, uvas e beribás: religião e arte no altar da Capela-mor da igreja do Carmo de Belém-PA**. Plura, Revista de estudos da Religião, v.8, n.1, 2017, p. 39- 64. Disponível em: www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/view/. Acesso em : 03 de mai. de 2018
- PANOFSKY, Erwin. **Estudios sobre Iconología**. Trad. Bernardo Fernández. Madrid: Alianza Editorial, 2012, 114 p. XXI.
- _____. **Sobre o problema da descrição e interpretação do conteúdo de obras de artes plásticas**. IN: LICHTENSTEIN, Jacqueline (org.). Vol. 8: Descrição e Interpretação. Tradução: Magnólia Costa. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 83-109.
- _____. **Significado nas artes visuais**. Tradução Maria Clara F. Kneese. 3ª ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1939/ 1991.

PASTRO, Cláudio. **Guia do espaço sagrado**. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

PESEZ, Jean-Marie. História da cultura material. IN: LE GOFF, Jacques (Org.). **A História Nova**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p. 177-213.

PINTO, Roney Figueiredo. **A iconografia mariana no espaço jesuíta português: culto e devoção à Virgem Maria na Igreja do Colégio de Jesus de Coimbra**. Dissertação de Mestrado. Universidade de Coimbra/Faculdade de Letras/ Mestrado em História da Arte, Património e Turismo Cultural. Coimbra, 2014 p.1-227.

PRADO, Ivo. **A capitania de Sergipe e suas ouvidorias. Memória sobre questões de limites**. (Congresso de Belo Horizonte). Aracaju, 1918. Disponível em : https://ia800309.us.archive.org/8/items/capitaniadsergi00praduoft/capitania_desergio00praduoft.pdf . Acesso entre maio de 2017 e junho 2018.

RAMOS, Margarida M. Rodríguez – Elementos do barroco italiano na talha joanina .**Gávea** .Revista do Curso de Especialização em História da Arte e Arquitetura no Brasil no Brasil. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica, n.4, janeiro, 1987, p.40-59.

RÉAU, Louis. Iconografia da arte cristã. IN: LICHTENSTEIN, Jacqueline (org.). **A pintura**. Vol. 8: Descrição e interpretação. Tradução: Magnólia Costa. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 66 a 82.

REDE, Marcelo. **História a partir das coisas: tendências recentes nos estudos de cultura material**. Anais do Museu Paulista. São Paulo: Nova Série. V. 4, p. 265-282, jan-dez. 1996.

RIPA, Cesare. **Iconologia**. (1593). IN: LICHTENSTEIN, Jacqueline (org.). Tradução Tradução: Magnólia Costa. São Paulo: Ed. 34, 2005, p.21- 33.

ROQUE, Maria Isabel Rocha. **Altar Cristão Evolução até à Reforma Católica**. Lisboa: Universidade Lusíada Editora, 2004. Disponível em: https://dspace.uevora.pt/rdpc/bitstream/10174/12627/1/Altar_05-18.pdf Acesso em: 02 de março de. 2017.

SANT'ANNA, Luiz Alberto Sciamarella. **A história do mental de Lucien Febvre: a iconografia revela a sensibilidade religiosa**. Projeto História: Revista do Programa de Estudos de Pós-graduação em História e do Departamento de História da PUC. São Paulo: EDUC, nº 37, dez. 2008, p. 41-52

SANTANA FILHO, José Bernardino de (Pe.). **Paróquia Nossa Senhora da Vitória, 400 anos de história, fé e evangelização**. São Cristóvão – Sergipe, 1608-2008. Aracaju: Gráfica J. Andrade Ltda, 2008.

SANTOS, Carlos Alberto Ávila. Alegoria, iconografia e iconologia: diferentes usos e significados dos termos na história da arte. IN: **XIII Seminário de História da Arte**. Nº 4. 2014. Disponível em <https://periodicos.uppel.edu.br/OJS2/Index.php/arte/issul/view/330>. Acesso em 01 de julho de 2016.

SANTOS, Marcelo. “**Irmãos da santa conveniência**”: a Ordem Terceira de São Francisco de Assis na cidade de São Cristóvão (1840- 1870). Monografia de Conclusão de Curso apresentada ao Departamento de História. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe – Departamento de História, 2001.

SAUDERS, Williams. **The Symbolism of the Pelican**. Disponível em <https://www.catholiceducation.org/en/culture/catholic-contributions/the-symbolism-of-the-pelican>. Acesso em 08 de julho de 2015. Tradução livre de Gabriela Ribeiro Santos Nunes.

SEBASTIAN, Santiago. **El barroco ibero-americano**. Mensaje iconográfico. 2ª ed. Madrid: Ediciones Encuentro. 2007.

SEBRÃO, Sobrinho. **Laudas da história do Aracaju**. Vladimir Souza Carvalho (Org.). 2ª ed. Aracaju, Gráfica J. Andrade, 2005.

_____. **Fragmentos de histórias municipais e outras histórias**. Vladimir de Souza Carvalho (Org.). Aracaju: Instituto Luciano Barreto Junior, 2003.

SÉGUIER, Jayme de. **Diccionario Prático Ilustrado**. Porto: Lello & Irmão Editores, 1947.

SILVA, Cândido da Costa e. **Os segadores e a messe**: o clero oitocentista na Bahia. Salvador: SCI. EDUFBA, 2000.

SILVA, Marcelo Pereira Leite. **O preço da salvação**: rendimentos paroquiais na Bahia colonial. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - Universidade Federal da Bahia. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/23306>

SIQUEIRA, Sônia Maria Gonçalves. A teatralidade do barroco religioso brasileiro. **Gávea**. Revista de História da Arte e Arquitetura. Curso de Especialização em História da Arte e Arquitetura no Brasil. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica, n. 4, janeiro de 1987, p.60-74.

SOUSA, Antônio Lindvaldo. Núcleos de povoamento e expansão da cristandade na América portuguesa no século XVII: o caso de Sergipe D'El Rey. IN: -----, (org.) **O pulso de Clio...**: religiosidade, cultura e identidade. Porto Alegre: Redes Editora, 2012, p.15—30.

SOUZA, Marcos Antônio de. **Memória sobre a Capitania de Sergipe**. Ano 1808. 2ªed. Aracaju: secretaria de Estado da Cultura, 2015.

SCHAAN, Denise Pahl. **Marajó**: arqueologia, iconografia, história e patrimônio – textos selecionados. Erechim, RS: Hábilis, 2009.

SHANKS, Michael; TILLEY, Cristopher. Time and Archaeology. **Social Theory and Archaeology**. Polity. Press, 1987.

TRINDADE, Joelson Biltran. **O império dos mil anos e a arte do tempo barroco**: a águia bicéfala como emblema da cristandade. Anais do Museu Paulista: História e Cultura material. Nova Série. V. 18. nº 2. São Paulo. Jul.dez-2010. Disponível em [www.scielo.br/scielo.php](http://www.scielo.br/scielo.php?Script=sce-a_artetext&pid=s0101-47.42010000200002). Acesso em 08 de julho de 2016

TORRES- LONDOÑO, Fernando. Paróquia e comunidade na representação do sagrado na colônia. IN: _____. (Org.) **Paróquia e comunidade no Brasil**. Perspectiva Histórica. São Paulo: Paulus, 1997, p.51-90.

VARANDAS, Angélica. O Bestiário: um género medieval. IN: MIRANDA, Adelaide e CHAMBEL. (Coord.) **Bestiário Medieval**. Perspectivas de abordagem. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. 2011, p.41-53.

Anexo

Anexo 01- Tabela do Sítio Bom Jesus

Modelo de Análise da Materialidade Zooarqueológica no Universo Cristão

Tabela de Análise dos Elementos Zooarqueológicos dos Sítios Estudados														
Sítios	Técnica			Matéria				Representações Zoomórficas E fitomórficas	Função	Conservação				
	Escultura	Pintura	Talhado	Tecido	Madeira	Pedra	Metal				5	50	75	100
SABJ44	X		X	X	X	X	X	Pelicano/Papagaios Peixe Periquitos; acanto, videira e Uva	Representação de Cristo e ornato				X	
SANSC45			X		X			Pelicano, Acanto e Tucum	Representação de Cristo e ornato				X	
SANSC46			X		X			Pelicano ou Pombo; videira- uva; acanto	Representação de Cristo e ornato				X	
SANSSG47			X		X			Pelicano ou Pombo; videira- uva; acanto	Representação de Cristo e ornato				X	

Tabela 1 - **Modelo de análise da materialidade zooarqueológica no universo Cristão.** Formulado pelo Arqueólogo OLIVEIRA JUNIOR (2015a)

⁴⁴ Sítio Arqueológico Bom Jesus (SABJ)

⁴⁵ Sítio Arqueológico Nossa Senhora do Carmo (SANSC)

⁴⁶ Sítio Arqueológico Nossa Senhora da Conceição da Comandaroba

⁴⁷ Sítio Arqueológico Nossa Senhora do Socorro do Geru